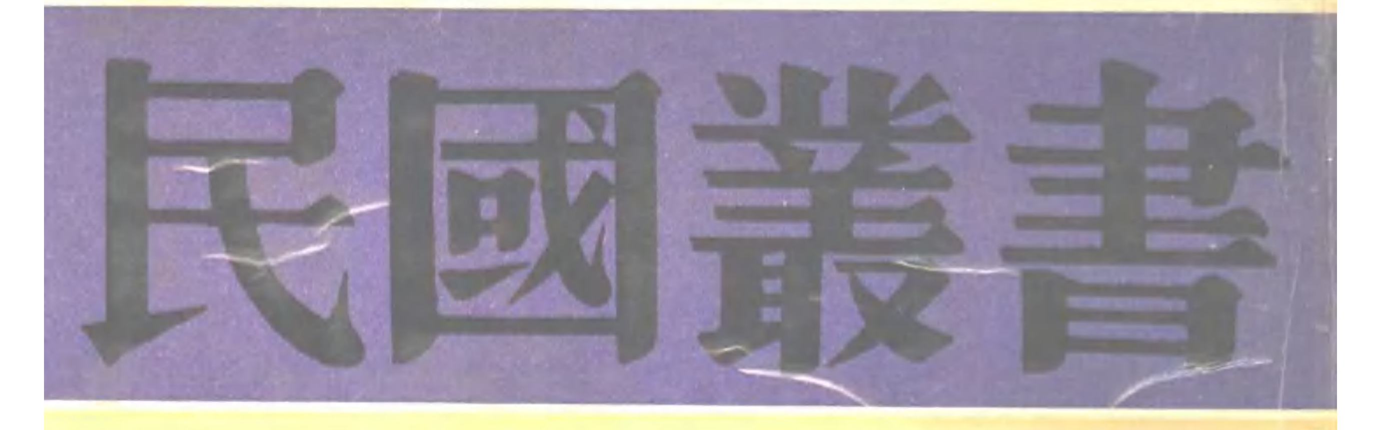


第四編

·2·

儒家思想新論　賀麟等著

孔教論　陳煥章講演

孔子　謝无量著

孔子哲學之真面目　蔡尚思著

民國叢書

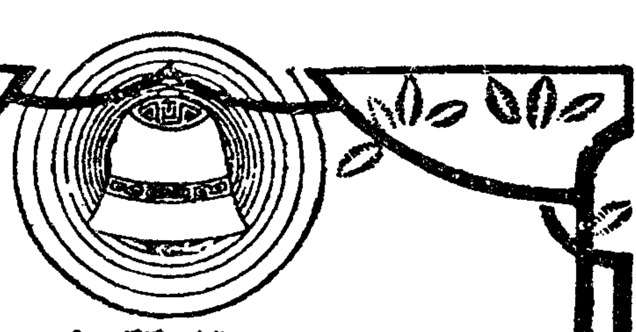
第四編

2

上海書店

儒家思想新論

賀麟等著



中華民國三十七年一月初版

思想與時代叢刊第一種

儒家思想新論

全一册　定價國幣二元八角
（外埠酌加運費匯費）

著者　賀麟等

發行人　吳秉常

印刷所　正中書局

發行所　正中書局

(2263)

平·本　2/1

目次

一 儒家思想的新開展

賀 麟

在思想和文化的範圍裏，現代決不可與古代脫節。任何一個現代的新思想如果與過去的文化完全沒有關係，便有如無源之水，無本之木，絕不能源遠流長，根深蒂固。一個來歷不明的人，必然有些形跡可疑。一個來歷不明的思想，也必是可以令人懷疑的思想。凡是沒有淵源的現代的嶄新的思想，大都只是曇花一現，時髦一時的思想。

儒家的思想，就其爲中國過去的傳統思想而言，乃是自堯舜禹湯文武成康周公孔子以來的最古最舊的思想；就其在現代以及今後的新發展而言，就其在變遷中發展中，改造中以適應新的精神需要文化環境的有機體而言，也可以說是最新的新思想。在儒家思想的新開展裏，我們可以得到現代與古代的交融，最新與最舊的統一。

根據對於中國現代的文化動向和思想趨勢的觀察，我敢斷言，廣義的，新儒家思想的發展或儒家思想的新開展，就是中國現代思潮的主潮。我確切看到，無論政治社會學術文化各方面的努力，大家都在那裏爭取建設新儒家思想，爭取發揮新儒家思想。在生活方面，對人處世的態度，立身行己的準則，大家也莫不在那裏爭取完成一個新儒者的人格。大多數的人，具有儒家思想而不自

知，不能自覺地發揮出來。有許多人，表面上好像在反對儒家思想，而骨子裏正代表了儒家思想，實際上反促進了儒家思想自覺地正式地發揮新儒家思想蔚成新儒學運動，只是時間早遲，學力充分不充分的問題。

中國當前的時代是一個民族復興的時代。民族復興，不僅是爭抗戰的勝利，不僅是爭中華民族在國際政治上的自由獨立平等，民族復興本質上應該是民族文化的復興。民族文化的復興，主要的潮流根本的成分，就是儒家思想的復興，儒家文化的復興。假如儒家思想沒有新的前途，新的開展，則中華民族與夫民族文化也就會沒有新的前途，新的開展。換言之，儒家思想的命運，與民族前途的命運，盛衰消長，是同一而不可分的。

中國近百年來的危機，根本上是一個文化的危機。文化上的失調整，不能應付新的文化局勢。中國近代政治軍事上的國恥，也許可以說是起於鴉片煙戰爭，中國學術文化上的國恥，却早在鴉片煙戰爭之前。儒家思想之正式被中國青年們猛烈的反對，雖說是起於新文化運動。但儒家思想之銷沉，殭化，無生氣，失掉孔孟的眞精神，和應付新文化需要的無能，却早腐蝕在五四運動以前。儒家思想在中國文化生活上失掉了自主權，喪失了新生命，才是中華民族最大的危機。

五四時代的新文化運動，可以說是促進儒家思想新發展的一個大轉機。表面上新文化運動雖是一個打倒孔家店，推翻儒家思想的一個大運動。但實際上，其促進儒家思想新發展的功績與

重要性，乃遠在前一時期曾國藩張之洞等人對於儒家思想的提倡。曾國藩等人對儒學之倡導與實行，只是舊儒家思想之迴光返照之最後的表現與掙扎，對於新儒家思想的展開，却殊少直接的貢獻。

新文化運動之最大貢獻，在破壞掃除儒家的殭化部分的軀殼的形式末節，和束縛個性的傳統腐化部分。他們並沒有打倒孔孟的眞精神，眞意思，眞學術。反而因他們洗刷掃除的工夫，使得孔孟程朱的眞面目更是顯露出來。新文化運動的領袖人物，以打倒孔家店相號召的胡適之先生，他打倒孔家店的戰略，據他英文本先秦名學史的宣言，約有兩要點：第一，解除傳統道德的束縛，第二，提倡一切非儒家的思想，亦即提倡諸子之學。但推翻傳統的舊道德，實爲建設新儒家的新道德作預備工夫。提倡諸子哲學，正是改造儒家哲學的先驅。用諸子來發揮孔孟，發揮孔孟以吸取諸子的長處，因而形成新的儒家思想。假如儒家思想經不起諸子百家的攻擊，競爭，比賽，那也不成其爲儒家思想了。愈反對儒家思想，而儒家思想愈是大放光明。

西洋文化學術之大規模的無選擇的輸入，又是使儒家思想得新發展的一大動力。表面上西洋文化之輸入好像是代替儒家，推翻儒家，使之趨於沒落消滅的運動。但一如印度文化之輸入，在歷史上曾展開了一個新儒家運動，所以西洋文化之輸入，無疑地亦將大大地促進儒家思想之新

開展。西洋文化之輸入，給儒家思想一個試驗，一個生死存亡的大試驗，大關頭。假如儒家思想能夠把握，吸收，融會，轉化西洋文化，以充實自身，發展自身，則儒家思想便生存復活，而有新的開展。如不能經過此試驗，渡過此關頭，就會死亡，消滅，沉淪，永不能翻身。

所以儒家思想之是否能夠有新開展的問題，就成為儒家思想是否能夠翻身，能夠復興的問題。也就是中國文化能否翻身能否復興的問題。儒家思想之能否復興的問題，亦即儒化西洋文化是否可能？以儒家精神為體，以西洋文化為用，是否可能的問題。中國文化能否復興的問題，亦即華化，中國化西洋文化是否可能，以民族精神為體，以西洋文化為用，是否可能的問題。

就個人言，如個人能自由自主，有理格，有精神，則他便能以自己的人格為主體，以中外古今的文化為用具，以發揮其本性，擴展其人格。就民族言，如中華民族是自由自主，有理性有精神的民族，是能夠承繼先人遺產，應付文化危機的民族，則儒化西洋文化，華化西洋文化也是可能的。如果中華民族不能以儒家思想或民族精神為主體，去儒化或華化西洋文化，則中國將失掉文化上的自主權，而陷於文化上的殖民地。蓋五花八門的思想，不同國別不同民族的文化，沒無標準地輸入到中國，各自尋找其傾銷場，各自施展其征服力，假使我們不歸本於儒家思想而加以陶鎔統貫，如何能對治這些紛歧龐雜的思想而達到殊途同歸，共同合作以擔負建設新國家新文化的責任呢？

這個問題的關鍵，在於中國人是否能夠眞正徹底源源本本地了解並把握西洋文化。因爲認識就是超越，理解就是征服。眞正認識了西洋文化，便能超越西洋文化。能夠理解西洋文化，自能吸收，轉化，利用，征服西洋文化，以形成新的儒家思想，新的民族文化。儒家思想的新開展，不是建築在排斥西洋文化上面，而乃建築在徹底把握西洋文化上面。儒家思想的新開展，在西洋文化大規模的輸入後，要求一自主的文化，文化的自主，也就是要求收復文化上的失地，爭取文化上的獨立與自主。

根據上面所說，道德傳統的解放，非儒家思想的提倡，西洋文化學術的輸入與把握，皆足以促進儒家思想的新發展。茲請進而檢討儒家思想新發展所必取的途徑。

不用說，欲求儒家思想的新發展，在於融會吸收西洋文化的精華與長處。而西洋文化之特殊貢獻爲科學。但我們既不必求儒化的科學，亦無須科學化儒家思想。蓋科學以研求自然界的法則爲目的，有其獨立的領域。沒有基督敎的科學，更不會有佛化或儒化的科學。一個科學家的精神生活方面，也許信仰基督敎，也許皈依佛法，也許尊崇孔孟，但他所發明的科學，仍屬於獨立的公共的科學範圍，無所謂基督敎化的科學，或儒化佛化的科學。反之，儒家思想亦有其指導人生，提高精神生活，發揚道德價値的特殊效準，獨立領域，亦無須求其科學化。換言之，卽無須傳會科學原則以發

揮儒家思想。一個崇奉孔孟的人，儘可精通自然科學，他所了解的孔孟精神與科學精神，儘可毫不衝突，但他卻用不着傅會科學原則以曲解孔孟的學說，把孔孟解釋成一個自然科學家。譬如，有人根據優生學的道理，認爲儒家所主張的早婚是合乎科學的。或又根據心理學的事實，以證明納妾的制度之有心理學根據。甚或根據經濟學以辨護大家庭制之符合經濟學原理。諸如此類，假借科學以爲儒家辨護的辦法，結果會陷於非科學非儒學。這都是與新儒家思想的眞正發展無關的。我們要能看出儒家思想與科學之息息相關處，但又要能看到兩者之分界處。我們要能從哲學，宗教，藝術各方面以發揮儒家思想，使儒家精神中包含有科學精神，使儒家思想足以培植，孕育科學思想，而不致與科學思想混淆不清。

簡言之，我們不必採時髦的辦法，去科學化儒家思想。欲充實並發揮儒家思想，似須另闢途徑。蓋儒家思想本來包含有三方面有理學，以格物窮理，尋求智慧。有禮教，以磨鍊意志，規範行爲。有詩教，以陶養性靈，美化生活。故求儒家思想之新開展，第一必須以西洋之哲學發揮儒家之理學。儒家之理學爲中國之正宗哲學，亦應以西洋之正宗哲學發揮中國之正宗哲學。蓋東聖西聖，心同理同。蘇格拉底柏拉圖亞理士多德康德黑格爾之哲學與中國孔孟程朱陸王之哲學會合融貫，而能產生發揚民族精神之新哲學，解除民族文化之新危機，是即新儒家思想發展所必循之途徑。使儒家

的哲學內容更爲豐富，系統更爲謹嚴，條理更爲清楚，不僅可作道德可能之理論基礎，且可奠科學可能之理論基礎。

第二，須吸收基督教之精華以充實儒家之禮教。儒家的禮教本富於宗教之儀式與精神，而究竟以人倫道德爲中心。宗教則爲道德之注以熱情，鼓以勇氣者。宗教有精誠信仰，堅貞不貳之精神，宗教有博愛慈悲，服務人類之精神；宗教有襟懷曠大，超脫現世之精神。基督教文明實西洋文明之骨幹，其支配西洋人之精神生活，實深刻而周至，但每爲淺見者所忽視。如非宗教之知「天」與科學之知「物」合力並進，若非宗教精神爲體，物質文明爲用，絕不會產生如此偉大燦爛之近代西洋文化。我敢斷言，如中國人不能接受基督教的精華而去其糟粕，則決不會有強有力的新儒家思想產生出來。

第三，須領略西洋之藝術以發揚儒家之詩教。詩歌與音樂爲藝術之最高者。儒家特別注重詩敎樂敎，確具深識卓見，惟凡百藝術皆所以表示本體界之義蘊，皆精神生活洋溢之具體的表現，不過微有等差而已。建築，彫刻，繪畫，小說，戲劇，皆所以發揚無盡藏的美的價值，與詩歌音樂亦皆係同一民族精神與夫時代精神之表現，似無須軒輊於其間。過去儒家，因樂經佚亡，樂敎中衰，詩敎亦式微。對其他藝術，亦殊少注重與發揚，幾爲道家所獨佔。因今後新儒家之興起，與新詩敎，新樂敎，新藝

術之與起，應該是聯合並進而不分離的。

儒學是合詩教禮教理學三者爲一體的學養，也卽是藝術宗教哲學三者的諧和體。因此新儒家思想之開展，大約將循藝術化，宗教化，哲學化之途徑邁進。有許多人撫拾「文人無行」「玩物喪志」等語，誤認儒家爲輕蔑藝術。只從表面去解釋孔子「敬鬼神而遠之」「未知生焉知死」「未能事人焉知事鬼」等語的意義，而否認孔子之有宗教思想與宗教精神。或誤解「性與天道不可得而聞」之語，而謂孔子不探究哲學。凡此種種說法，皆所以企圖將儒學偏狹化，淺薄化，孤陋化，不惟有失儒家之眞精神，使儒家內容缺乏狹隘且將使儒家思想無法吸收西洋之藝術宗教哲學以充實其自身，因而亦將不能應付現代之新文化局勢。

譬如仁乃儒家思想之中心概念。固不僅是「相人偶爲仁」之一道德名詞。如從詩教或藝術方面看來，仁卽溫柔敦厚之詩教，仁亦詩三百篇之宗旨，所謂「思無邪」是也。「思無邪」或「無邪思」卽是純愛眞情，乃詩教之泉源，亦卽是仁。仁卽是天眞純樸之情自然流露之情，一往情深，人我合一之情。矯揉虛僞之情，邪僻淫褻之思，均非詩之旨，亦非仁之德也。（復性書院主講馬一浮先生近著四書大義一冊，卽以仁言詩教可參考。）純愛眞情，天眞無邪之思，如受桎梏，不得自由發抒，則詩教掃地，而藝術亦喪失其神髓。從宗教觀點看來，則仁卽是救世濟物，民胞物與的宗教熱誠。約

翰福音有「上帝即是愛」之語，質言之，上帝即是仁。「求仁」不僅是待人接物的道德修養，抑亦知天事天的宗教工夫。儒家以仁爲「天德」，耶教以至仁或無上的愛爲上帝的本性。足見仁之富於宗教意義，可以從宗教方面加以發揮者也。從哲學看來，仁乃仁體，仁爲天地之心，仁爲天地生生不已之生機，仁爲自然萬物的本性。仁爲萬物一體，生意一般之有機關係之神秘境界。簡言之，哲學上可以說是有仁的宇宙觀，仁的本體論。離仁而言本體，離仁而言宇宙，非陷於死氣沉沉的機械論，即流於黑漆一團的唯物論。

以上僅簡略提示儒家所謂仁，可以從藝術化，宗教化，哲學化三方面加以發揮，而得新的開展。今試再以「誠」字爲例。儒家所謂仁，比較道德意味多，而所謂誠，則比較哲學意味多。論語多言仁，而中庸則多言誠。所謂誠亦不僅是誠愨誠實誠信的道德意義。在儒家思想中，誠的主要意思，乃指眞實無妄之理或道而言。所謂誠實，即是指實理，實體，實在或本體而言。中庸所謂「不誠無物」，孟子所謂「萬物皆備於我矣，反身而誠」皆寓有極深的哲學義蘊。誠不僅是說話不欺，復包含有眞實無妄，行健不息之意。「逝者如斯夫，不捨晝夜」，就是孔子藉川流之不息，以指出宇宙之行健不息的誠，也就是指出道體的流行。其次，誠亦是儒家思想中最富於宗教意味的字眼。誠即是宗教上的信仰。所謂至誠可以動天地，泣鬼神。精誠所至，金石亦開。至誠可以通神，至誠可以前知。誠不僅可

以感動人，而且可以感物，可以祀神。乃是貫通天人物的宗教精神。就藝術方面言，思無邪或無邪思的詩教，卽是誠。誠亦卽是誠摯純眞的感情。藝術天才無他長，卽能保持其誠，發揮其誠而已。藝術家之忠於藝術而不外騖，亦是誠。總之，誠亦是儒家詩教禮教理學中之基本概念，亦可從藝術宗教哲學三方面以發揮之。今後儒家思想之新開展，大抵必向此方面努力，可斷言也。儒家思想循藝術化宗教化哲學化之方向開展，則狹義的人倫道德方面的思想，均可擴充提高而深刻化。從藝術的陶養中去求具體美化的道德。所謂興於詩，游於藝，成於樂是也。從宗教的精誠信仰中去充實道德實踐的勇氣與力量，由知人進而知天，由希賢希聖近而希天，亦卽由道德進而爲宗教，由宗教以充實道德；從哲學的探討中以爲道德行爲奠理論的基礎，卽所謂由學問思辨而篤行，由格物致知而誠正修齊是也。而且經過藝術化，宗教化，哲學化之新儒家思想，不惟可以減少狹義道德觀念的束縛，且反可提高科學興趣，而奠定新科學思想的精神基礎。

以上是就文化學術方面，指出新儒家思想所須取的途徑。就生活修養而言，則新儒家思想目的在使每個中國人都具有典型的中國人氣味，都能代表一點純粹的中國文化，也卽是希望每個人都有一點儒者氣象，儒者風度。不僅諸葛孔明有儒者氣象，須擴充爲人人皆有儒者氣象。不僅軍人皆有「儒將」的風度，醫生皆有「儒醫」的風度，亦不僅須有儒者的政治家，（昔時叫作「儒

臣，」）須有儒者的農人。（昔時所謂耕讀傳家之「儒農」）在此趨向於工業化的社會中，所最需要者尤為具有儒者氣象的「儒工」「儒商」和有儒者風度之技術人員。若無多數重忠孝仁愛信義和平的道德修養之儒商儒工出以樹立工商的新人格模範，商者憑藉其經濟地位以剝奪人，工者憑藉其優越技能以欺凌人傲慢人，則社會秩序將無法安定而中國亦殊難走上健康的工業化的途徑。

何謂「儒者」？何謂「儒者氣象」？須識者自己去體會，殊難確切下一定義，其實亦殊不必呆板說定。最概括簡單地說，凡有學問技能而又具有道德修養的人，即是儒者。儒者即是品學兼優的人。我們說在工業化的社會中，須有多數的儒商儒工以作柱石，就是希望今後新社會中的工人商人，皆成為品學兼優之士，亦希望品學兼優之士，參加工商業的建設，使商人與工人的道德水準，和知識水準皆大加提高，庶可進而造成現代化工業化的新文明社會。儒者固須品學兼優，但因限於資質，無才能知識，而卓有品格的人亦可謂為儒者，所謂「雖曰未學，吾謂之必學矣」。唯有有學無品，有才無品，只有知識技能，而無道德，甚或假借其智識技能以作惡，方不得稱為儒者，且為儒家所深惡痛絕之人。

又就意味或氣象來講，則凡具有詩禮風度者，皆可謂之有儒者氣象。凡趣味低下，志在功利肉

慾，不知美的欣賞，即缺乏之詩意。凡粗暴魯莽，擾亂秩序，內無和悅的心情，外無整齊的品節，即是缺乏禮意。無詩意是醜俗，無禮意是暴亂。三四十年前辜鴻銘氏，站在儒家立場，以攻擊西洋近代文明，其所持標準，即是詩禮二字，彼認為西洋近代文明之各種現象，如工商業之發展，君主的推翻，民主政治的建立，均是日趨於醜俗暴亂，無詩之美，無禮之和。故彼指斥不遺餘力，頗引起西方學者之注意。又印度詩人泰戈爾來遊中國時，一到上海，即痛斥上海為「醜俗之大魔」，蓋上海為工商業化之東方大都市，充斥了流氓市儈買辦以及一切殖民地城市之罪惡，不唯無東方靜穆純樸之詩味，亦絕無儒家詩教禮教之遺風。泰戈爾之痛惡上海，實不為無因。但辜鴻銘之指斥西洋近代之工商業文明之民主政治，却陷於偏見與成見，彼只知道中古貴族式的詩禮，而不知道近代民主化的詩禮也。試觀近代英美民主政治之實施，競爭選舉，國會辯難，政治家之出處進退，舉莫不有禮。數百萬市民聚處於大都市中，交通集會亦莫不有序。其工人商人大都有音樂歌劇可觀賞，有公園可資休息，有展覽會博物館可遊覽，每逢星期或入禮拜堂聽講；或遊山林以接近自然，工餘之暇，唱歌跳舞自樂其樂。其生活亦未嘗不可謂為相當美化而富於詩意。總之，以詩禮表達儒者氣象是甚為切當的。如謂工業化民治化之近代社會，即缺乏詩禮意味，無有儒者氣象，則未免把儒家的詩教禮教看得太呆板，太狹隘了。

就作事的態度言，每作一事皆須求其合理性合時代合人情，卽可謂爲儒家的態度。合人情卽求其「反諸吾心而安」合理性卽所謂「揆諸天理而順」合時代卽是審時度勢因應得宜。孔子爲聖之時，禮以時爲大。合時代不是漫無主宰隨波逐流。只求合時代而不合理性，是爲時髦。合時代包含有「時中」之義，有「權變」之義，亦有合理之義。只重抽象的理性而不近人情，合時代，卽陷於「以理殺人」以主義殺人，或近人所謂以自由平等的口號殺人，只求合人情而不合理性合時代，卽流爲「婦人之仁」「感情用事」或主觀的直覺主義。合人情不僅求己心之獨安，亦所以設身處地求人心之共安。凡事皆能精研詳究，以求合理合時合情，便可謂爲「曲踐乎仁義」「從容乎中道」足以代表儒家的態度了。

儒家思想的新開展，基於學者對於每一時代問題，無論政治社會文化學術各方面的問題，皆能本典型的中國人的態度，站在儒家的立場，予以合理合情合時的新解答，而得其中道。哲學上的問題，無論宇宙觀人生觀，歷史觀，與夫本體論知識論等，皆須於研究中外各家學說之後，而求得一契合儒家精神與態度的新解答。哲學問題本文暫置勿論，試就現在正煩擾着國人的政治問題爲例，而指出如何從儒家的立場，予以解答的途徑。

譬如中國現在須厲行法治而言，便須知有所謂法家的法治，亦有所謂儒家的法治，前者卽申

韓式的法治，主張由政府或統治者頒布苛虐的法令，厲行嚴刑峻法，以滿足霸王武力征服的野心。是刻薄寡恩急功好利的，是無情無理的。現代法西斯蒂主義的獨裁，卽是基於申韓式的法治的。這只是以滿足霸王一時之武力征服，絕不足以謀國家的長治久安和人民的眞正幸福。而儒家的法治（亦卽我所謂諸葛式的法治，參看拙著法的類型一文。）則不然，是法治與禮治，法律與道德，法律與人情相輔而行，兼顧並包的。法律是實現道德的工具，是人的自由本性的發揮，絕不是違反道德，桎梏自由的。西洋古代如柏拉圖近代如黑格爾所提倡的法治，以及現代民主政治中的法治，都可以說是與儒家精神相近，而與申韓式法家精神相遠的。以爲儒家反法治，以爲提倡法治，卽須反對儒家，皆是不知儒家的眞精神，不知法治的眞意義的說法。故今後欲整飭紀綱，走上新法治國家的大道，不在於片面的提倡申韓之術，而在於得到西洋正宗哲學家法治思想的眞意，而發揮出儒家思想的法治。

試再就民治主義爲例，亦有所謂儒家的民治主義與非儒家的民治主義。如有所謂放任政治，政府對人民取不干涉態度，認爲政府管事愈少愈好，政府權力愈小愈好。一切事業，政府讓人民自由競爭，聽其天然淘汰，强者吞併弱者，幾乎有無政府的趨勢。這是歐洲十七及十八世紀盛行的消極的民主政治，在某意義下，頗有中國道家的自然主義色彩。這種民主政治的起源，是基於開明運

動之反對君主專制，爭人民的自由平等和天賦人權。其末流便是個人主義的抬頭，和資本主義的興起。這當然不是契合儒家精神的民治主義。假如，只認儒家思想是爲專制帝王作辯護謀利益的工具，是根本違反民治主義的，這不惟失掉了儒家「天視民視，天聽民聽」和「民貴君輕」等說的眞精神，而且也忽略了西洋另有一派足以代表儒家精神的民治思想。這一派注重比較有建設性積極性的民治，其代表人物爲理想主義的政治思想家。他們認國家爲一有機體，人民在此有機體中，各有其特殊的位分與職責。國家不是建築在武力上或任何物質條件上，而是建築在人民公意或道德意志上，人民忠愛國家，以實現其眞我，發揮其道德意志，確認主權在民生的原則。尊重民意，實現民意，（但民意不一定指林林總總的羣衆投票舉手所表現的意見，或許是出於大政治家的眞知灼見，對於國家需要人民眞意之深識遠見，）滿足人民的眞正需要，爲人民興利除弊，甚或根據全體的福利，以干涉違反全體福利之少數人的活動。政府有積極地教育人民，訓練人民，組織人民，亦可謂爲「强迫人民自由」的職責，以達到一種道德理想，這種政治思想就多少代表我所謂儒家式的民治主義。例如美國羅斯福總統的許多言論，就代表我所謂儒家式的民主政治。試看他逐漸敎育民衆，改變輿論，感化孤立派，容納異黨，集中權力，種種設施，均與普通的民主政治，特別與十七十八世紀的消極民主政治不同。然而他所設施的，卻仍是一種民主政治，他反對因利圖便

玩弄權術的現實政治，而提高人類共同生活的道德理想，但他的政策，並不是不切實際；他立在人民之前領導人民集中權力但並不是獨裁。所以我們可以稱羅斯福爲有儒者氣象的大政治家。（外國人可以有儒者氣象，一如中國人可以有耶穌式的人格。其實美國的大政治家中如華盛頓，如富蘭克林，如林肯，皆有儒者氣象。美國政治特別注重道德理想，比較最契合儒家所謂王道。）

至於在中國則國父孫中山先生無疑的是有儒者氣象而又具耶穌式的人格之先知先覺。今後新儒家思想之發揮，自必尊仰之爲理想人格，一如孔子之推崇周公。他的民權主義，即可說是最能代表儒家精神的民主政治思想。三民主義中民生主義最根本，於將來最關重要，以民族主義於抗戰建國，推翻異族打倒帝國主義，影響最大。以民權主義體系最完整，思想最精穎，表現其生平學問經驗與見解最多。他對於權與能的分別，對於自由平等的眞意義之註釋，皆一掃西洋消極的民治主義與道家的自由放任的自然主義的弊病，而建立了符合儒家精神足以爲開國建國之根本大法的民權主義。而且他創立主義，實行革命原則，亦以合理性，合人情，合時代爲標準，處處皆代表典型中國人的精神，符合儒家的矩範。在孫文學說有志竟成一章，他說：「夫事有順乎天理，應乎人情，適乎世界之潮流，合乎人羣之需要，而先知先覺者所決志行之，則斷無不成者也。此古今之革命維新，與邦建國等事業是也。」「順乎天理」即是合理性，「應乎人情」即是合人情，「適乎世界潮

流，合乎人羣需要」即是合時代。足見他革命建國的事業，是符合儒家合理，合情，合時的態度的，而他所創立的主義亦是能站在儒家的立場，而予以能應付民族需要世界局勢的新解答的。

以上就政治上的法治與民治問題，而指出以能符合儒家精神之解答爲最適當。茲試再就男女問題爲例，而討論之。男女問題可以說是中國現代許多解放運動的發端。許多反家庭，反禮教，反儒家思想家的運動，均肇端於男女關係。許多新思想家皆以不能解決新時代的男女問題，爲儒家思想發展的一大礁石。但我們認爲男女問題不求得一合理合情合時，符合眞正儒家精神的答案，決不能得圓滿的解決。須知「父母之命，媒妁之言」的舊式婚姻，男女授受不親的社交隔閡，三從四德的舊箴言，納妾出妻的舊制度，已是殘遺的舊軀殼，不能代表眞正儒家合理合情合時的新態度；反之，酒食徵逐，肉慾放縱，個人享樂的婚姻，發瘋，自殺，決鬭的熱情戀愛，乃是青年男女的墮落，社會國家的病態，更是識者所引爲痛心的。假如男女問題能循（1）有詩意，（2）合禮儀，（3）負社會國家的道德責任的途徑，以求解答，便可算得契合儒家的矩範了。所謂有詩意，即男女關係基於愛慕與相思，而無淫猥瀆褻之邪思。如關關雎鳩式的愛慕，輾轉反側式的相思，便有詩意了。所謂合禮儀即男女交際，有內心之裁制，有社交的禮儀。其結合亦須得家庭社會法律之承認。所謂須負社會國家的道德責任者，即男女結合，非純爲個人享受，亦非僅解決個人性慾問題，乃有極深之

道德意義，於家庭社會民族皆有其責任，男女之正當結合於社會國家皆有裨益，且亦是社會國家所贊許嘉勉的。男女關係須受新詩教新禮教的陶冶，且須對社會國家負道德責任，這就是儒家思想新開展中所指示的途徑。而且現在中國許多美滿的新家庭生活，已無意間遵循着實現着代表着此種新儒家的理想了。

所以，在我們看來，只要能對儒家思想加以善意同情的理解，得其眞精神與眞意義所在，許多現代生活上，政治上，文化上的重要問題，均不難得合理合情合時的解答。所謂「言孔孟所未言，而默契孔孟所欲言之意；行孔孟所未行，而吻合孔孟必爲之事。」（明呂新吾呻吟詩語。）將儒家思想認作不斷生長發展的有機體，而非呆板機械的死信條。如是，我們可以相信，許多中國問題，必達到契合儒家精神的解決，方算得達到至中至正最合理而無流弊的解決。無論政治社會，文化學術上各項問題的解決，都能契合儒家精神，都能代表典型的中國人的眞意思眞態度，這就是「儒家思想的新開展」，也就是民族文化復興的新機運。

二　中國傳統政治與儒家思想

錢穆

一國家一民族之政治，乃其國家民族全部文化一方面之表現，抑且爲極重要而又不可分割之一面。除非其國家民族傳統文化可以全部推翻徹底改造，否則其傳統政治之理論與精神，勢必仍有存在之價值。我國自辛亥革命前後，一輩淺薄躁進者流，誤解革命眞義，妄謂中國傳統政治精神與理論全無是處。彼輩盛誇西國政情，以謂中西政治不同，乃一種文野明暗之分，不啻如霄壤之懸絕。彼輩旣對傳統政治一意蔑棄，亦勢必枝蔓牽引及於國家民族傳統文化之全部。於是而有打倒孔家店，廢止漢字，全盤西化等種種理論，相隨俱起。然正使其國家民族數千年傳統文化果能快意毀滅，掃地無存，則其國家民族之政治事業亦將失所憑依而無可建樹。辛亥以來之政論，先猶限於一院制，兩院制，總統制，內閣制，中央集權，地方分權諸問題，大率不外美國法國兩派別。及第一次世界大戰後，西方政治形態劇變，於是銅山西崩，洛鐘東應，國內政治理論亦有軒波時起之概。於共和政體外有別唱法西斯獨裁與蘇維埃共產之說者。於是在主英美政體之外，別有主德義與主蘇聯政體之兩派別，不僅見之言論，抑且發之行動。並至於劫奪屠殺，不恤賭國命以爭其必勝。夫流血革命，亦人類社會進步中所不免。然使一國家民族之政治精神與其理論，乃全部汲源仰流於外邦

異族，其自身僅如一生氣已絕之僵屍，有待於借導外魂，使之復起。今日之爭論，則僅在於將借誰氏之魂而已。俗語有之曰借屍還魂。今日之中國，則爲借魂起屍。一旦此屍復起，體面猶是，情態全非，其家屬親友，固將向之痛哭不止，抑其人生機實尚健，而故意扼肮塞頸，自使氣絕而妄覬引來一不可知之外魂以一新其生命，則不謂之極人事之狂妄不可矣。

夫政治自有生命，自有淵源，非可貌襲而取。今日之言政制者，或擁英美，或袒德意，或護蘇聯，誠各言之成理，持之有故。然此皆依傍門戶，如僕隸之各隨其主。桀犬吠堯，未必桀是而堯非。若能超然遠觀，則泰西政制，顯屬同根。苟非斬其條肄，亦將昧其本榦。近人言政，盛誇西洋德謨克拉西。德謨克拉西遠源，當溯自希臘之城邦。此實一種小國寡民之政制也。希臘東西一百八十哩，南北二百五十哩，然當雅典戰勝波斯後（前四七八——四三一）主宰狄羅 Delus 同盟，所統市府多及兩百。希臘當時一國家實不過一城市附以一片海岸及港口，又一帶平原環繞點綴以數個村落而已。此一城可以窺見他一城之城砦山脈海港，而各自爲一國。距城十五哩以外，即往往稱異國焉。每城居民以千計，最大者不及二十三十萬人，猶不能以平等相與。其得預聞城中政事者稱市民，亦稱公民。雅典最盛時，自由公民九萬人，奴隸三十六萬五千人，非全權公民四萬五千人。或謂雅典以市民二萬而擁有奴隸四十萬，科林斯(Corinth)以市民五千而擁有奴隸四十六萬，當波斯戰爭時，斯巴達公

民僅一萬人，戰勝雅典後，財富集中，漸趨腐化，貧者失其資格，公民遞減至二千人。遞後不到千五百人而其勢遂衰。而斯巴達農奴有二十萬，其他臣民亦十二萬，斯巴達人蓋不啻以一制十也。近世好舉美國林肯總統民有民治民享三語，若以當時實況衡之，則民主乃指市民言，不主居民言，政治即屬於此少數市民組成之，亦爲此少數市民而營謀，而其勢亦終遂不能擴。依柏拉圖所擬議一國公民，僅可在一千乃至五千零四十人之間而已。亞里斯多德則謂適宜於民主國家之全體公民，必在一個講演者之聲音所能傳達之範圍以內。此實爲歐洲民主政體一個最早之剪影也。

羅馬建國，迄爲恢宏矣。然羅馬乃以一核心征服其四圍，就其核心言之，則依然希臘一市府也。羅馬乃以古希臘城邦爲主體，而外罩一帝國之長袍。羅馬建國亦猶希臘，非以全部居民建設之，乃由全部公民建設之也。被征服各地之居民，並不能加入羅馬爲公民，僅爲羅馬帝國之臣僕俘虜，以待羅馬公民之宰制與剝削。全意大利公民最盛時曾達五十萬人，而所謂公民者其間亦不平等。有貴族焉，有騎士焉，有平民焉，復有所謂新自由民焉。是則奴隸之得脫籍而解放者也。羅馬富人有畜奴一萬二萬者，羅馬人畜三奴則爲窮人矣。羅馬以戰立國，有戰神廟，出戰則開廟而祭。羅馬戰神廟之廟門，乃常開不閉。共和五百年間，神廟閉門僅一次，閉亦僅數年間耳。羅馬既以軍力征服各地，乃有稅吏團承包各征服地之稅收，銀貨聚斂集中於羅馬，復有銀行家貸之四出，乃以放債收息於各

地。

泰西政治，遠溯不出希臘羅馬兩型。此兩型者，有一共同之特徵，卽皆以一小範圍爲中心而向外放射是也。希臘以商貨貿易，羅馬濟之以軍隊。而此小範圍之中心，又自有其中心焉爲之主宰，此卽所謂民主政治。故民主政治實以個人主義之權利思想爲出發點。所謂民有民治民享，卽若干個人共有此種權利，因共同管理之，爲此共同體謀樂利，無他義也。此種政治，換辭言之，實一種强凌弱，（以一中心征服四圍爲殖民地）富欺貧，（富者爲公民，貧者爲奴隸。）衆暴寡，（政治取決於會議，以多數壓制少數。）之政治。其政治理論之最後根源，旣爲一種個人主義，故政治事業亦不啻爲各個人各以其自身力量營謀自身福利之一種活動。行之而弊，則不免於少數壓多數。行之而利，亦不過爲多數壓少數。此項政治之最大缺點，乃在並無一種著眼於人類大羣全體之精神。故而對此種政治而起者，常不免有兩大衝突，對外則有民族之爭，對內則有階級之爭。再換辭言之，此種政治常含有一種對抗性與征服性，而絕少教育與感化之意味。因此民族與階級間之罅縫，常愈演愈深，而終不免於破裂。

羅馬帝國覆亡，耶穌教會之勢力，乘之而起，扶搖直上如日中天。耶教教義，超階級，超民族，正與希臘羅馬政治截然異趣。雖謂歐洲中古時期之耶教勢力卽爲希臘羅馬傳統政策之反動可也。然

耶教教義終與希臘羅馬政治沆瀣一氣，相織互染以共成近世歐洲文化之大源者，則亦有故。蓋耶教教義有與希臘羅馬傳統精神至相密切至相類似之一點，即其亦帶有極濃厚的個人主義之色彩是也。（此層待另篇詳論。）然耶教教義雖足以補償古希臘羅馬狹窄的民族階級局部權利之缺點，而耶教之終極精神，又在天不在地，宗教上來世之祈求，不能代替政治上現實之活動。故中古時期之耶教雖熾盛一世，亦並不能為歐洲傳統政治闢一新境。於是遂有所謂神聖羅馬帝國之形成。其帝國之皇帝與羅馬教皇異源同流，平分江漢。一主俗事，一掌教義。歐洲中古時代政教之判分，正足證明歐洲傳統政治之缺陷。蓋卑之無甚高論，政治職權僅止於掌管處理分配，而教化指導之責，不得不仰賴於教會。然教會既主天國主出世，其預聞俗世政事，即已不啻為教會之墮落。而當時所謂神聖羅馬帝國者，究其實不過古羅馬龐大軀殼之遺蛻，既無若羅馬之軍隊與法律為之統制，如霧如影，有其相像，無其實體。寖假而教會益失勢，天國來世之崇嚮，不能常此羈縻久靜欲動之人心。一日新城市興起，海上商業復甦，古代之文藝再生，而為歐洲中古教堂幾百年所牢籠之人心遂奔軼絕塵而去。於是民族國家與民主政治之創建，遂為歐洲近古史開始兩大主潮。其政治理論之最高標準，曰自由，曰平等，曰人權，曰憲法，曰民意，曰多數，然試一究其實，則亦不過古希臘羅馬城邦中心政治之一種擴大的變相而已。故民族國家之建立，同時即引起民族間相互之衝突，民主政治

之提倡，同時卽引起社會各階級相互之鬬爭。近世歐洲政治之波譎雲詭，以是觀之，如亂絲在躡，無不有緒，如燬犀爲照，無不有迹矣。

盧梭民約論，爲近世民治思想之宗主。盧氏生於瑞士之日內瓦，其時爲瑞士一小省，其最高行政機關，卽爲全體公民大會，與古希臘雅典無異。盧氏民約論序言極稱之，自謂生而爲一自由國之公民，又謂每沉思及於政府組織，便不覺樂自心生。因彼愈覺其祖國之可愛也。此爲近世歐洲民治思想導源古希臘小國寡民城邦政體之顯證。然論近世歐洲民主政體之楷模，則在英不在法。(一)而英國憲政創建，固常以理論隨事實，不以事實隨理論者。今試一瀏覽英論七百年憲政進展大體，則明是一階級勢力之鬬爭消長史也。上下二院之對立，保守自由兩黨之並峙，此皆以代表其背後之階級權利而存在，盡人知之，無事煩論。今試推廣一看歐洲各國之政黨，其背後幾無不代表一種階級之權利。凡曰保守黨復辟黨云云，則必代表王室僧侶貴族之特權。凡曰民主黨立憲黨自由黨云云，則必代表中產階級職業知識者之利益。凡曰社會黨激進黨勞工黨云云，則必代表無產階級下層民衆之呼號。其間雖有出入，大體言之如此。其有政黨而不代表階級利益者，則必代表民族界線。如前奧匈帝國各政黨，有代表日耳曼民族，匈牙利民族，斯拉夫民族之分。而斯拉夫民族中復有代表波蘭人捷克人種種之界線。今試設想一旦各階級，各民族間之疆界得以剷除，則政黨精神卽

不存在。政黨不存在，則七百年來演進所成之英倫憲政為舉世所豔稱者，亦即失其柱石無可撐架。然則歐洲民主政治之最高境界亦不過在各階級各民族權利相爭之局面下，求得彌縫勿至破裂，而猶往往不可能。如北美殖民地之革命，即一種階級鬪爭之破裂也。愛爾蘭之屢興叛亂，屢謀獨立，即一種民族鬪爭雖未達十分之破裂，而亦未臻十分之融和也。然則人類固不能有一超階級超民族之較高原則以為指導督率之方嚮乎，曰此在歐洲，宗教則有之，政治則否。宗教既偏於出世，不足以降伏跳盪之人心，而政治又僅止於民有民治民享，以個人主義之樂利觀念為圭臬，則宜乎歐洲階級民族之爭，終且相尋於無已矣。

稱論歐洲民主政治者，必舉英法。欲明英法政體淵源，當上溯古希臘之城邦政治。而英法國體，則遠承羅馬帝國之統緒。帝國特徵在於征服。所謂民主政治者，僅適用於其核心之主體，其外圍之征服地則平等自由博愛之說皆無當。如英之於印度，法之於安南然。此以供其宰制剝削而非所語於共有共治共享。究極言之，苟以希臘城邦政治之精神為核心，其勢不能不有羅馬帝國之規模以為之外圍。希臘城市文化有二大支撐點，其內包者曰奴隸，其外延者曰商業。奴隸來源有竭，羅馬人濟之以俘虜，近代歐洲代之以機器。(二)商業之推進與保護，則古羅馬與近代歐洲皆以軍事之征服與佔領盡其職。古希臘人大率一人畜五奴，今日機械文明發達之美國則一人畜無血肉之奴五

十，英國亦得二十。內包外延，相引並長，中心蓄力愈厚，向外放射愈遠。然自世界殖民地大體爲英法宰制分割已無餘賸，而別有新民族國家崛起，新中心蓄力形成，則其向外發射勢必侵入英法舊有輻線而衝突乃不免。此則英德對峙，所以爲造成最近兩次大戰爭之主因也。

德意新興其民主憲政之成績，本較英法爲落後，而帝俄尤以專制黑暗稱。自第一次世界大戰後，此三國者，乃各以其嶄然的新政體震驚一世，德意之獨裁，蘇俄之共產，疑若與英法民主政體截然兩途，而其實不然。德意獨裁，仍不過民族鬬爭過程中一姿態，蘇俄共產，仍不過階級鬬爭過程中一步調而已。若使易地以處，德意肆其大欲，而宰制世界一切殖民地，居於國際最高領導地位，對外既無顧忌，對內即生破裂。德意民衆亦復以個人樂利爲出發，不幸而强敵在前，不得不協以相處。歐洲政治本一權利爭論角逐之場，若以一國家譬之一政黨，以全歐洲譬之一大國會，則德意乃一民族政黨而非階級政黨也。愛爾蘭議員之出席於英國國會也，彼輩自成一民族政黨，而與英國議員之分保守自由黨者不同。然使愛爾蘭一旦完全脫離英倫，獨立自主，其國會中政黨，必代表階級不代表民族無疑矣。故德意獨裁，必非其國人內心所要求之終極政體，而不過爲民族鬬爭中一過程。至於蘇俄若使工商實業亦得早如英德諸國之發達，中產階級握有不可搖動之地位，則蘇俄政治不效英即效德。今蘇俄國內中產勢力既未形成，王室貴族一旦推翻，自然走向無產階級專政。又其

在全歐諸大民族中蘇俄工商業獨爲落後，蘇俄獨爲一無產階級的民族。然則蘇俄之高呼無產階級專政者，其針鋒相對處乃在國外而非國內。蘇俄之共產主義，雖其外貌（從向內看）儼然一代表階級的政黨，而其底裏（從向外看）亦仍是一代表民族的政黨也。若使蘇俄積極造產之狂熱，得遂其願，使蘇俄一旦操握世界經濟金融之大權，其民衆決不甘常爲無產爲勞工，抑且未必願爲世界他民族之無產勞工宣傳共產主義，又斷斷然矣。故若揭破政治上國內與國際之煙幕而透視其實際，則蘇聯之與德意，其貌異其情實同。而之三國之與英法，其貌異，其情亦同。歐洲傳統政治之血液中本含有階級鬬爭與民族鬬爭兩大毒菌。此遠自古希臘城市文化以來，蓋不啻卽其血液中主要一元素，而莫可清除。惟有耶教教義，超階級超民族，歐人資取以爲解消之方，而宗教政治世間出世之隔閡，終無以渾成一片。遂若一落世間相，卽不免有民族階級權利之對立，此爲歐洲傳統政治癥結所在。其病害之襮著，一見於古希臘之衰亡，再見於羅馬帝國之崩潰，三見於今日歐陸之大戰爭而尚莫知其所屆。至於所謂中古時期之黑暗，此則無可論也。

今日國人所醉心低首之歐洲政治，就實論之如上列。則試返而觀吾國家民族數千年來所傳統獨擅之政制爲何如。若就大體較量言之，吾傳統政治有與西方截然不同者兩大端。一曰吾國自古政體，開始卽形成一種廣土衆民大一統的局面，與希臘市府之小國寡民制不同。而吾所謂大一

統者，乃由國家整部全體凝合而形成一中心，與羅馬帝國之由一中心放射而展擴及於四圍者又不同。故羅馬帝國之創建，由於向外征服，而漢唐政府之完成，由於向心凝聚。此中西之不同者一也。(三)二曰吾國自古政治，卽抱有一超階級超民族的理想，卽抱有一對人類全體大羣盡教導督率之責任。故政術人心天道，往往合一言之，政治在能上本天道，下符人心。而所謂人心者，不以小己個我之樂利為心，而以大羣全體文化進向之大道為心。此卽所謂天道。非本天道，卽不符人心。故王者為衆心所歸往，而又曰內聖外王。蓋吾國自古政治，卽已兼盡宗教教育之任。故西國政教兩剖，有政治不可無宗教，而中國則政教一治，政治卽已盡宗教之職能，此又中西之不同者二也。

西人論中國政制，每目之曰專制，國人崇信西土，亦以專制自鄙。尋其說不外兩義：一則中國有王統，常數百年不絕。二則中國無代表民意之機關，如國會議員政黨憲法皆缺如。然皇帝所以象徵一國之有元首，數百年王室傳統縣亘不輟，此乃政局穩定之兆，所謂長治久安，未必卽專制。言憲政必推英國，英國王室統緒至今未斬，則政府有王室不為病。若論代表民意機關，則中國傳統政制本與西方異趣。西國政府如一商舖，商舖經理特為店主經營業務，經理之黜陟及其設施營為，凡一舖之股東皆有權過問。中國政府如一學校，學校師傅對其子弟負教誨護導之責，而師傅之所以為教誨護導者，則不能轉聽命於子弟。故國君之最大責任在為天下得人，必使賢者在位，能者在職，而賢

能之識拔，非必民意所能勝。故於兩漢有察舉，而察舉之任委之地方之長吏。魏晉南北朝有九品中正而中正之選限於朝中之高位。隋唐以下迄於清季有科舉考試。而考試之權亦操之在上。今若謂中國政體爲專制，試問此巍然一王孤懸孑寄於廣土衆民之上，將如何而專制之。若爲與宗親近戚專制之，則自秦以下諸王室之宗親近戚例不得預政事。若謂擁强兵悍卒而專制之，則自唐以前之軍隊，皆由國民義務充役，不私豢於王家。自宋以下，軍隊雖出招募，而政府別有管軍之部，亦不由王室統領。若爲與官僚羣吏專制之，則此官僚羣吏之察舉考試進退黜陟，在政府又自有主者，非帝王私意所能指揮。然則此孤懸孑寄之皇帝，終以何道而得專制。蓋中國帝王本以民衆信託而踞高位，故曰天生民而立之君，又曰作之君，作之師。君師合一，爲君者宜爲賢聖傑出之人才，而天下之大非可獨治，故物色羣賢而相與共治之。若依盧梭民約論，謂西國政治權之理論來源，爲由於民衆之契約，則中國傳統政權之理論來源乃在民衆之信託。若目西國政權謂契約政權，則中國政權乃一種信託政權也。西人亦自有其信託，其所信託者，常在教會而不在政府。然則中國之政府豈即等於西國之教會乎？曰是又不然。西國教會之所率導嚮往者在出世，而中國政府之責任則卽在世間。故曰，天視視我民視，天聽視我民聽。西國教會之歸極曰上帝曰天國，而中國政府之歸極則仍在此茫茫禹蹟中之廣大民衆。故西國於宗教外不得不別有政治，而中國於政治外卻可以不復需宗教也。

然若爲之君者未必賢，又所謂物色羣才以共治天下者，其羣才之陶鑄培養又如之何？曰此胥賴於敎。無君無臣無不有待於敎。中國政治之終極責任在敎。中國政治之基礎條件，亦在敎。故學校與敎育，其地位意義常在政府行政之上。西土中世敎育權，操諸敎會，較近世民族國家崛起，中產新興階級常欲奪貴族僧侶之特權，於是政府乃與敎會爭學校。自代表無產階級之政黨漸盛，於是乃向政府爭敎育之普及。敎育既主持於政府，亦仍不免爲民族鬬爭階級鬬爭之利器。中國傳統敎育，常主於超民族超階級而爲人類全體大羣文化進向開康莊示坦途，而政府亦受其指導。任其職者，則爲士，自孔子以來謂之儒家。故欲明中國傳統政治之理論與精神，必先從事於儒家思想之探究。

近人既目中國傳統政治爲專制，因疑儒家思想導獎君權，此亦相引而起無據之說。儒家思想重臣不重君，與其謂之導獎君權，毋寧謂是提倡臣權。儒家思想之在政治，乃臣學非君學也。儒家政治重心在臣不在君，君屬王室，臣屬政府，臣之領袖爲相。孔子曰，我久矣不復夢見周公，周公即相權之代表。孟子盛稱伊尹子思，伊尹得君行道，子思則否，要皆其君之所不得臣。故儒家論君道亦主無爲。(四)孔子曰，北辰居其所而衆星拱之；羣臣即衆星，儒家極推堯舜，堯以不得舜爲己憂，舜以不得禹爲己憂，既得其臣，則無爲而自治。故曰共己正南面而已矣。然大舜先爲臣，後爲君，尙非無爲之極則。故論語尤推堯，曰大哉堯之爲君，惟天爲大，惟堯則之，蕩蕩乎民無能名焉。

古者稱天而治，掌天道者在巫史，爲君者卽憑巫史以爲治。儒家之學興，明天道者歸於大儒，爲君者乃亦憑儒以爲治。孔子曰：文王旣沒，道不在茲乎。天之將喪斯文也，後死者不得預於斯文也。天之未喪斯文也，拾我其誰哉。君權源於天，天道在乎臣，此臣也，卽孟子之所謂師，亦荀子之所謂大儒。故儒家與古者巫史尊嚴不復在。宗教之權日替，學校之任日隆。自秦以下，百官之長爲丞相，丞相乃副貳之義。以今語譯之，則丞相卽副天子也。天子世襲不需賢，而丞相爲百官選，以賢不賢爲進退，可以救天子世襲之敝。天子爲一國之元首，而丞相乃百官之表率。天子詔書非丞相副署不得行下。因天子之世襲而有王室，丞相百官不世襲而有政府。天子擁其尊位，政府掌其實權。政府百官之推選，則一本於學校，學校之教一本於道，人道之至中大極溯於天。宗教政治教育一以貫之，而世間出世之障隔亦不復存在。此儒家論政理想之大端也。

孔門論政，常以仁禮相濟。禮有秩序等衰，仁則民胞物與，人我一體。儒家論政，蓋主以無人我之公心而創建大社會之秩序者。惟後儒各有偏倚，大率孟子論政偏於仁，荀子論政偏於禮。自秦以下，儒學昌明，首推漢宋。而宋儒偏仁，漢儒偏禮，亦各有其特詣。漢儒恢偉，頗厝陰陽家言，以孔子爲教主，奉堯舜禮讓爲繩律，推演五德終始，發明無萬世一統之帝王。旣主禪國讓賢，而一代之新王興，又必變法易德，與民更始，以符大化之運，而歸其極於天人之相應。其立說雖時雜讖緯迷信，要之儒學大

義存焉。宋儒較謹嚴，不重天道而重性理，以天道玄虛而性理切近。又不言禪讓，惟極推皇夔稷契。若臣道能隆則君位可以不問。師相合一，爲之相者爲之師，否則昌明治道於學校，以待王者之來法，爲之師卽爲之相。故范文正爲秀才時，卽以天下爲己任。先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。仕學相表裏，而莫不有一段宗教之精神焉，則又漢宋之所同也。

蓋西土政治源於城邦，小國寡民，易與政事親接，故主民治。中國以廣土衆民爲大一統，國民預聞政事不易，不得不別闢徑途而造士治。政事由國民直接操握，故主平等自由，尙多數表決。政事間接委之賢才之士，則不得不重教育，重考選，務使賢者在位能者在職。此一說也。西洋政教分峙，政事率重樂利，崇權力，亦僅爲局部者謀之。中國融教於政，故政事目標常較遠大，斥爲局部人謀樂利權力者謂之霸術，而治道以王天下爲歸趨。此又一說也。中國四千年來政事，固常有晦明隆汚之不齊，然吾先民固亦自有其理想，亦自有其途徑，其未能達其所欲嚮往則有之，若謂中國千古長夜，其人民惟蜷伏於專制君王淫威之下，初未嘗有政理光昌之一日，則其爲誣說皆見，可以不辨而自曉。

中國傳統政治，其所懸目標既較高，（以不爲局部人營樂利權力，而以王天下爲歸趨故。）其所當處理之對境又較難，（以非小國寡民故。）故其見效亦較不易。然大體言之，中國傳統政治，有與人共見之效果二。一曰可久，一曰可大。何以謂之可久？以西土言之，其先如希臘，次如羅馬，又次如

中古封建，較近世有諸民族國家，政權傳遞，新者未立，舊者已仆，各自爲政，蓋皆數百年而聲銷響歇，尚未有能持續至於千年之久者。中國四千年來有三代，有秦漢，一部二十四史，雖朝代更迭，要之由中國人操握中國政治而不失其傳統。常此持續，與西土之彼仆此起先後爲傳遞者不同。此可久之效一也。何以謂之可大？希臘城市，併殖民地算之，其最盛時數逾一千。羅馬領土兼跨歐非亞三洲，尤稱恢廣。近世英法殖民地，散遍五大洲，視羅馬疆境又擴。然其所展布推擴者，乃其權力之所及，樂利之所依，至其主宰所在放射所自之中心，則常自封自限而不能擴。否則如蜂之分房，脫絕而去，如美之於英是也。再不然，如兩雄不並棲，必滅其一而存其一。如最近大戰迭起，舉國一志而赴者，凡以兩雄不並棲故也。中國三代建國，大率在黃河中流之兩岸耳。秦漢以下，國十日宏，歷代建都，或在長安，或在洛陽，或在燕京，或在金陵。然建都長安，非陝西人創國之謂，建都洛陽，非河南人擅權之徵。蓋中國者，由中國人創立之，東北自龍江，西南達昆明，西北自天山之外，東南達粵海之濱；凡中國人之所生息安居於是者，其風俗教化皆從同，其在政治上權利義務之地位亦相等。蓋中國乃由四方輻湊共成一整體，非自一中心伸展其勢力以壓服旁圍而强之從我。其四鄰之風俗教化不能盡同者，中國人亦常願被以惠澤，感以德意，常務相安並處，以漸達悅化之境，如安南朝鮮之朝宗於我是也。此可大之效又一也。故中國傳統政治在內不許有階級之對峙，在外亦不樂有民族之相爭。可大可久

之效，蓋由此而著。

然中國傳統政治，亦非無流弊，既鄙斥霸術，不務於富強兼幷，乃時爲強鄰蠻族所乘，一也。民衆不獲直接預政，士大夫學術不常昌，乃時有獨夫篡竊，肆其賤志，二也。而輓近元明清三代所加於傳統政治之病害爲尤大。元代入主，中國傳統政治幾於燼絕。明祖光復，而不勝其匹夫之私意，廢宰相，設內閣，政府大權，轄於王室，遂開輓近六百年君主獨裁之新局。滿清盜憎主人，踵明祖私意而加厲，又增設軍機處，於是中國乃有皇帝而無大臣。(五)是一病也。考試制度爲中國傳統政治一柱石，至明之中葉而有八股，及清代道咸以來又偏重小楷。不惟無以拔人才，抑且錮其聰明，靡其精力，不啻於戕賊之，此二病也。明代既罷相權，因亦不樂士議，書院講學朝廷常加敵視。清代益厲禁，書院皆由官辦，以膏火津貼賣收來學。又大興文字之獄，慘施焚戮，學者怵於淫威，相率埋首故紙堆中，以考據訓詁爲蠹蝕，此三病也。

三病所階，至今爲厲。然因病發藥，亦貴勿傷本原，昧者不察，乃欲剷根削跡，幷數千年傳統政治理論及其精神全部毀棄，赤地新建，另造爐竈，一惟西士之是崇。此猶七巧拼圖，一塊移動，塊塊皆須改位。中西政理，各有淵源，此皆全民族整個文化之一部。文化更新亦需自本自根，從內身活力發榮滋長。非如拆屋造屋，可視國族傳統爲磚瓦死物，而以一二人之私智短見，自負爲匠心之獨運也。今

之言政者，曰英美，曰德意，曰蘇聯，固已如數家珍，祕若王氏之青箱矣。問其傳統政制之沿革利弊，則往往瞠目結舌，不知所對。一若此不祥之噩夢，不足復追憶於光天化日之下。則不知壽陵餘子學步邯鄲，不惟故步難忘，而邯鄲之新步，亦有未可蹺足即能者。英倫憲政，姑勿遠溯言其本國之演進，亦已逾七百年以上之歷史。卑斯麥乃謂英倫政黨政治，非吾日耳曼人所能操。今納粹黨之獨裁，亦已自卑斯麥威廉第二以來，遠有承受。若蘇俄布爾雪維克之勝利，端在其國內工農階級合併爆發，此乃西歐各國煽動無產階級革命者所馨香禱祝而終難倖遇之一境。之三國者，文化淵源本出一族，而立政定制，尙猶因勢利導，隨地成形。豈有建國於大地之上，而可寄託其國家民族安危存亡所繫之政治精神與政治理論於某一外國異族脚跟之後，隨其趨嚮以爲奔走之理。更豈有各挾一外國異族之政制政論爲標幟爲號召，自分明類，相爭相笑，而謂可以措其國家民族於磐石之安之理。然則欲完成建國大業，端在自本自根，汲出政治新理論，發揮政治新精神，使政局有安謐之象，而後凡百改進有所措手。而儒家思想之復活，中國傳統敎育精神之重光，尤當爲新政導其先路。凡此所論，固不在彼我之較量，亦非爲戀舊而怖新，愛國深識之士，當體斯旨。(六)

(註一)英語政治 Politics 由希臘語 Polis 引伸，Polis 即城市國家之謂，如斯巴達雅典羅馬各國皆祇包一個城市及其近郊。拉丁語稱爲 Civitas 由此引伸爲文化 Civilization。

（註二）十九世紀初歐人殖民地中約有奴隸七百萬。其死亡率之高，達百分之二十五，以前尚數倍於此。一八〇七年至一八四〇年間自非洲輸入美洲五百萬以上之奴隸。黑奴之外尚有白人之半奴，所謂契約傭工是。尤以在北美殖民地中爲最多，十七世紀時，其數超出黑奴以上。其中一部分爲被處流刑之罪人，一部分爲窮人。而殖民地規律對驅使奴隸之殘酷，及繼續的奴隸輸入（奴隸不能自行生殖）與掠奪的農業經營，皆爲當時殖民地商業之基礎。

（註三）美國以人權自由爲革命之標幟而建立新邦，其國體乃與我近似。故美國不要殖民地，非列賓僅屬代治，將來當許其獨立。此爲美國立國精神所寄。然美國亦以工商立國，最近已超越其以前孤立自守之孟羅主義而與全世界相接觸。美國既主海洋自由商業自由，若永不要殖民地，如何保持其主張，此爲世界最近發展中一有趣之問題。至如中國明代之於安南朝鮮，清代之於蒙古西藏，僅爲其宗主國而許其自治，與歐人殖民地性質絕不同。

（註四）儒家無爲之治與道家理論不同。儒家以仁爲人道之極則，孝弟爲仁之本，而孝弟出於天性。盡性知天，故儒家之天道，證之於人心之孝弟。大學言爲人君止於仁，是也。是儒家雖頗主君之無爲，而未嘗謂政治當無爲也。道家以「無」爲天道之極則，又曰道法自然。君即當代表此「無」一任自然。所謂天地不仁，以萬物爲芻狗，聖人不仁，以百姓爲芻狗。君既無爲，臣亦不當有爲。蓋認政治根本當無爲也。墨家亦以君爲代天而治，又奉禹爲法，非無爲者。然墨家主君由民選，則亦無尊獎君權之弊。惟民選君主之制度，以古代中國之情形論，頗不易實現耳。偏爲擁護君權者惟法家，法家亦更不論矣。故先秦思想只以儒墨道三家爲大宗，法家偏狹，向爲國人所輕視。又道家重自由，墨家重平等，儒則二者兼盡。法家二者皆缺。此所以申韓卑卑，不足與三家並齒也。又西歐中世以後有所謂開明專制者，亦與儒墨理論不同。開明專制之重心在君主，而儒墨政治理論，其重心均不在君主也。

（註五）羅馬共和國既覆亡，遂有帝國，除皇帝外別無所謂長官。八千萬人之帝國政事，皆主於皇帝之一身，皇帝之秘書與大臣，則皆自新自由民中拔用，大半皆外國人，故史家謂羅馬皇帝乃以從前之奴隸統治其本來之公民。即就後世西洋史觀之，其歷史上有關係之人物，有皇帝，有教主，有軍人，有藝術家，文學家，科學家，哲學家，探險家等，其他有爲皇帝管理財政者，有爲皇帝辦理外交者，而極少所謂大臣。有之自英倫憲政之責任內閣始。中國史上不僅每一時代皆有所謂大臣，皆佔極重要之地位，而羣臣之地位亦極重要。史有所謂地方循吏，賢良的小區域的地方長官，在中國史上爲常見，在西洋史則少有，此亦見中西傳統政治形態之不同。

（註六）本文立論宗旨，並不謂現行歐西政論政制，絕無可爲中國取法學步之處。更非謂中國政治可以復古漢唐遺規，或甚至再立一個皇帝。然如辛亥革命以後，中國本只有一個國民黨，那時因歐洲尚未有一黨專政之新制度出現，中國模倣西洋，偏要勉强成立幾個政黨，結果遂爲北洋軍閥所利用，馴至洪憲稱帝，中國受損不享者有年。又如中國社會本無階級之對立，而近年來又因一黨專政轉入無產階級專政之理論，偏要勉强製造階級意識，國共之爭，所加於中國社會之損害，已不可計量。最近國難嚴重之際，尚不放棄共產革命之迷夢。然則前一段之取法英美，後一段之效顰蘇聯，正可爲國人今後之棒喝。苟非自己能有一套政治理論，何以英美的必對，蘇聯的必不對。勢必學英語者主英美，識俄文者主蘇聯。否則且背別人打架，英美勝則主英美，德意勝則主德意。自己政治理論不能獨立，則一切國是何從豎起。若欲政治理論獨立，除非從自己傳統中找一條路發揮改進，此全與頑固守舊不同。辭煩不殺，幸讀吾文者諒之。又此文僅粗陳指要，其相關涉各方面，當俟絡續各爲單篇再論之。

三　讀儒行

郭斌龢

禮記儒行篇，近人頗加提倡。報章雜誌，時見引及。中等學校，及大學一年級，且有選為國文教材者。此事殊為可喜。立國精神，必由內發，非可外鑠。固有文化之足貴，非僅以其為吾之所固有，所謂家有敝帚，享之千金。實以此固有文化，確然有其永久之價值，與豐富之生命。潛雖伏兮，亦孔之昭。吾人苟能斟酌損益，攝其神而遺其貌，則解決當前與將來之重大問題，其基本原則，正不必賤近貴遠，求之域外也。

吾國固有文化，以儒家學說為中心。而儒家學說中，尤以理想人格之提示，為最具體，最有實效。人類行為之推動力，究極言之，非感情，非理智，而為想像。漢高之大風歌，代表漢高之想像。曹孟德之短歌行，代表曹孟德之想像。范文正公之岳陽樓記，代表范文正公之想像。儒家所長，即在善用想像，提示其理想中之人格。深切著明，若或見之，使人油然生其嚮往之心，忻慕之忱。此理想人格，所謂成人也，君子也，或士也，賢也，聖也，名稱雖繁，等第雖異，然類型則一。要其最終鵠的，在勉力求為智仁勇三方面平衡發展之完人。而儒之一字，實際上尤為提示此理想人格時所通用之名稱。春秋之世，九流未興，儒之一字，尚不多見。論語孔子詔子夏，有女為君子儒，毋為小人儒之語。孟子願學孔子，不自

稱儒。荀子後起，儒家學說，至荀子而成一系統。體大思精，條理井然，是其所長。縋幽鑿險，流於慘礉，是其所短。當荀子時，百家爭鳴，儒之地位益顯，其利病亦益著。荀子以儒自居，論儒特詳。儒效篇有俗儒雅儒大儒之分，非十二子篇且斥依附子張子夏子游門牆者爲賤儒。言雖憤激，然眞儒僞儒之辨，賴之以明。世人因惡僞儒，訾及眞儒，是荀子之所痛也。儒行一篇，論者謂爲漆雕氏之儒之說，韓非顯學篇所云漆雕氏之議，不色撓，不目逃，行曲則違於臧獲，行直則怒於諸侯也。惟儒行含義豐融，所涉甚廣，與漆雕氏單簡之說不侔。此篇究爲何氏之言，已不能確定。觀全篇所述，光明俊偉，剛而無虐，與儒家所提示之理想人格，大體不甚相違。斷爲孔子學說中應有之義蘊，七十子相傳之遺訓，則可無疑耳。

輓近士厭故常，非儒之風復盛。非儒之方，在於原儒。以爲明其起原，則儒之眞相盡露，無可掩飾，則亦不復可貴。譬之研究一偉大人物，但能求其早年歷史，證其出身寒微，則此偉大人物，卽了無足奇。原之，正所以非之也。實則評判一文化或一人物之眞正價值，當視其最後之成就，而不當問其原始狀態。考究原始狀態，由於好奇心求知慾之驅使，事本正當。然此爲科學的敍述，與價值之評判無關。最初之儒，或謂爲殷遺民，爲亡國之奴虜，不根持論，雜以嘲戲，無俟深辨。或謂爲世室所祿養之卜宗祝史，世室衰微，散之民間，以授書相禮爲事，其說近情，較爲可信。惟授書相禮之徒，乃孔子所謂小

人儒。儒之可貴，在於由小人儒以蘄至乎孔子之所謂君子儒。君子儒之理想，孔子首倡之而實踐之。儒行所述，亦君子儒之流也。儒之眞價値，當於此等處體察之。

戰國時代儒之爲世詬病，最顯著者厥有兩端，一爲柔弱，一爲侈靡。墨子非儒最力。非儒篇云：「夫儒浩居而自順者也，不可以教下，好樂而淫人，不可使親治，立命而怠事，不可使守職，宗喪循哀，不可使慈民，機服勉容，不可使導衆。」卽崇儒之荀子，亦深譏當時之儒。非十二子篇云：「弟佗其冠，神禫其辭，禹行而舜趨，是子張氏之賤儒也。正其衣冠，齊其顏色，嗛然而終日不言，是子夏氏之賤儒也。偸儒憚事，無廉恥而耆飲食，必曰君子固不用力，是子游氏之賤儒也。」儒效篇云，「明不能別，呼先王以欺愚者，而求衣食焉，得委積足以揜其口，則揚揚如也，隨其長子，事其便辟，擧其上客，億然若終身之虜，而不敢有他志，是俗儒者也。」然儒行一篇，提倡志節，獎勵狂狷。所說十五儒，大抵發揚蹈厲，堅苦卓絕，不柔弱，不侈靡。墨子之所非，荀子之所譏，非儒行之儒也。孔子曰：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」曾子曰：「臨大節而不可奪也。」「士不可以不弘毅，任重而道遠。」「戰陳無勇，非孝也。」孟子曰：「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」「天下無道，以身殉道，未聞以道殉乎人者也。」孔曾孟子之道，剛健篤實，允文允武，是儒行之所本也。說文「儒，柔也。」鄭目錄云「儒之言優也，柔也。」儒之訓柔，由於許鄭，若執儒字之初義，以衡量儒字由演化而得之

最後勝義，殆無是處。況柔亦美德，凡文化莫不柔。文化之起，本在馴擾人性，消除戾氣，化干戈爲玉帛，揖讓雍容，垂裳而治。惟大柔則危，足以喪其生存之力，故必濟之以剛。儒者理想，剛柔互濟，文質並重，所謂質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬，然後君子。以柔病儒，豈篤論哉。

或謂儒行所言之儒，發强剛毅，幽居不淫，則誠然矣。然較之墨者枯槁不舍，備世之急者，不逮遠甚。起衰救弊，讀儒行何如讀墨子。此事非細，請略論之。儒墨最大分別，一得之愚，以爲在儒家講個人修養，而墨家不講個人修養。孔子言仁，不重愛人而重自愛。顏淵問仁，子曰，克己復禮爲仁。仲弓問仁，子曰，己所不欲，勿施於人。孟荀二子，性善性惡之說雖異，然孟子主充其四端，求其放心，荀子主化性起僞，誦經讀禮，要皆下學上達，己立而後立人。墨子論仁，但稱利人，騖外逐末，勞而少功。彼之仁者，必興天下之大利，除天下之大害；天下之大害，以不相愛生，仁者欲以兼相愛交相利之法易之。其法奈何曰？「視人之國，若視其國，視人之家，若視其家，視人之身，若視其身。」（兼愛中）夫泯人我之見，嚴公私之辨，須絕大工夫，絕大修養，其事至艱，非可立就。今但曰視若視，若不勞而獲，何其言之易耶。墨子最後方法，惟有乞靈刑賞，以强人兼愛，强人交利。「苟有上說之者，勸之以賞譽，威之以刑罰，我以爲人之於就兼相愛交相利也，」（兼愛下）。復託之於天志，「我爲天之所欲，天亦爲我所欲。」（天志中）繼之以尙同「上之所是，必皆是之，所非，必皆非之。」（尙同上）則此所謂上者，儼然一神道設

教之迪克推多矣。墨子及其繼起之鉅子，皆神道設教以迪克推多自居者也。墨子言兼愛，而孳孳教人者。乃為戰守攻伐之事。「魯人有因子墨子，而學其子者。其子戰而死，其父讓子墨子。子墨子曰：子欲學子之子，今學成矣，戰而死，而子慍，是猶欲糶，糶售則慍也。」（魯問）儒家平易近情，不為激論。有諸己，然後求諸人。無諸己，不以非諸人。理想甚高而不虛幻。同情甚富而不濫施。治人必先修己，外王必先內聖。凡政治活動，而離開道德活動，環境改革，而忽略內心改革者，皆與儒說之眞義不合。故儒墨之分，乃精粗高下之分，而非僅僅職業流品之分也。儒行大旨，在激勵志節，而不在鼓吹客氣，特立獨行之品格，勇猛精進之態度，出於意志之集中，而非出於情感之張揚。有本有原，不折不撓。故全篇論儒歸本於仁。「溫良者，仁之本也。敬愼者，仁之地也。寬裕者，仁之作也。孫接者，仁之能也。禮節者，仁之貌也。言談者，仁之文也。歌樂者，仁之和也。分散者，仁之施也。」儒者為仁，兼此八者而有之，猶不敢自以為仁，仁者人格完成之謂，人格完成之境界不易到，故不敢自以為仁也。

通常見解，以為宋人柔退，反對儒行，其實不盡然。宋史張洎傳謂太宗以儒行篇刻於版，印賜近臣，及新第舉人。又載祥符二年，復以儒行篇賜親民釐務文臣，其幕職州縣官使臣，賜敕令崇文院摹印送閤門辭日給之。又載紹興十八年，御書儒行篇，賜進士王佐等。足徵宋代甚尊儒行。張橫渠云：「某舊多疑儒行，今觀之亦多善處。」（衛湜禮記集說統說。）惟程伊川則云：「儒行之篇，全無義理，

如後世游說之士，所爲誇大之說，觀孔子平日語言，有如是者否。」（程氏遺書卷十七。）宋史高閌傳云：「時將賜新進士儒行中庸篇，閌奏儒行詞說不醇，請止賜中庸，庶幾學者得知聖學淵源，而不惑於他說。」伊川與高閌所言，雖有所見，不免迂拘。儒行本指儒德之發於外，著於迹者而言，其說有誇大勝人之氣，少雍容深厚之風，自不及大學中庸之精醇而有系統。然儒行所重，乃在提倡行己有恥見危授命之氣節，與學庸兩篇義各有當。處喪亂汚濁之世，立身應變，儒行所言，似更親切有味。後漢人精神，甚似儒行。論者謂三代以下，風俗之美，無逾東京。黨錮傳中人物，誠嫌標榜太過，然激素行以恥威權，立廉尙以振貴勢，淸議正氣，得此而存。魏晉南北朝，爲玄想與審美觀念發達之時代，與儒行之尙實踐者異趣。當時典型學者，皆「學遍玄儒，博通子史，流連文藝，沈吟道奧。」（語見宋書高逸杜京產傳。）因矜尙門第，區別流品，論理特詳喪服。中庸較富哲理，義通玄釋，故戴顒撰中庸傳，梁武帝撰中庸講疏，中庸義。（見隋書經籍志）而論述儒行之作，寂焉無聞。下逮明末黃石齋，始撰儒行集傳。明人崇尙氣節，不亞東漢。楊左顧高諸賢，受理學之薰陶，其行爲有理論上之根據。顧涇凡云：「學問須從狂狷起脚，然後能從中行歇脚。近日之好爲中行，而每每墮入鄉愿窠臼者，只因起脚時，便要做歇脚事也。」又云：「夫假節義，乃血氣也，眞節義，卽義理也。血氣之怒不可有，義理之怒不可無。義理之氣節，不可亢之而使驕，亦不可抑之而使餒，以義理而誤認爲血氣，則浩然之氣且無所養矣。」其

言與儒行之旨冥契。要之儒行之精神，卽儒家不屈服不妥協之精神。有此精神，分則爲「博學而不窮，篤行而不倦」之個人。合則爲「爵位相先也，患難相死也」之團體。有此個人，有此團體則何敵不克，何業不成此亦固有文化有價值有生命之一端也。

四　樂的精神與禮的精神

——儒家思想系統的基礎——

朱光潛

儒家論學問，素重「知類通達」「豁然貫通」，用流行語來說，他們很注重學術思想要有一貫的系統。他們探討的範圍極廣，從心理學，倫理學，教育學，政治學，以至於宇宙哲學宗教哲學，羣經羣子都常約略涉及。他們所常提到的觀念很多，如忠恕，中庸，智仁勇，仁義禮智信，忠孝慈悌友敬等等；他們設教有德行，言語，政事，文學四科；他們的經典有詩，書，易，禮，春秋。從表面看頭緒似很紛繁，名謂也不一致。但是儒家究竟有沒有一兩個基本觀念，把他們的哲學思想維繫成一個一貫的系統呢？本篇的用意就在給這個問題以一個肯定的答覆，說明樂與禮兩個觀念如何是基本的，儒家如何從這兩個觀念的基礎上建築起一套倫理學，一套教育學與政治學，甚至於一套宇宙哲學與宗教哲學。作者的意旨重解說不重評判。

（一）

一般人對於禮樂有一個膚淺而錯誤的見解，以為禮只是一些客套儀式，而樂也只是絃管歌

唱。孔子早見到這個普通的誤解，曾鄭重的申明說：「禮云禮云玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」在「禮記」「孔子閒居」篇裏，他特標「無聲之樂」與「無體之禮」。儒家論禮樂，並不沾着跡象，而着重禮樂所表現的精神。禮樂的精神是什麼呢？「樂記」裏有幾段話說得最好：

> 禮節民心，樂和民聲。
>
> 大樂與天地同和，大禮與天地同節。
>
> 樂者天地之和也，禮者天地之序也。
>
> 樂自中出，禮自外作。樂自中出故靜；禮自外作故文。
>
> 禮者殊事合敬者也，樂者異文合愛者也。
>
> 仁近於樂，義近於禮。
>
> 樂者樂也，君子樂得其道，小人樂得其欲。
>
> 樂也者情之不可變者也，禮也者理之不可易者也。

禮記他篇論禮樂的話尚有幾條可引來補充：

> 夫禮所以制中也。——仲尼燕居。
>
> 言而履之禮也，行而樂之樂也。——仲尼燕居。

先王之制禮也以節事，修樂以道志。——禮器。

統觀上引諸語樂的精神是和，靜，樂，仁，愛，道志，情之不可變；禮的精神是序，節，中，文，理，義，敬，節事，理之不可易。樂的許多屬性都可以「和」字統攝，禮的許多屬性都可以「序」字統攝。程伊川也說：「禮只是一箇序，樂祇是一箇和，只此兩字含蓄多少義理。」

這「和」與「序」兩個觀念眞是偉大先說和。歐洲第一位寫倫理學專書的亞理斯多德就以爲人生最高目的是幸福，而幸福是「不受阻撓的活動」。他所謂「活動」意指人性的生發，所謂「不受阻撓」可以解作「自由」，也可以解作「和諧」。從來歐洲人談人生幸福，多偏重「自由」一個觀念，其實與其說自由，不如說和諧，因爲彼此自由可互相衝突，而和諧是化除衝突後的自由。和諧是個人修養的勝境。人生來有理智，情感，意志，慾念。這些心理機能性質各異，趨向不同，在普通生活中常起衝突。不特情理可以失調，志慾難趨一致，就是同一心理機構，未到豁然貫通的境界，理與理可以衝突；未到清明在躬的境界，情與情可以衝突，至於意志紛歧，慾念駁雜，尤其是常有之事。一個人內部自行分家吵鬧，愁苦由此起，心理變態由此起，罪惡行爲也由此起。所以無論從心理衛生的觀點看，或是從倫理學的觀點看，一個人都需要內心和諧；內心和諧，他纔可以是健康的人，纔可以是善人，也纔可以是幸福的人。社會也是如此。一部人類歷史自頭至尾是一部戰爭史，原

因是在人類生來有一副自私的惡根性。人與人相等，利害有衝突，意見有紛歧，於是欺詐凌虐紛爭攘奪種種亂象就因之而起。人與人鬪爭，階級與階級鬪爭，國與國鬪爭，鬧得一團怨氣，彼此不泰平。有些思想家因爲社會中有衝突，根本反對社會的存在，也有些思想家爲現實辯護，說社會需要衝突纔能生展。但是社會已存在，爲不可滅的事實，而社會所需要的衝突也必終以和諧爲目的。一個有幸福的社會必定是一個無爭無怨相安相睦，羣策羣力的社會。因爲如此社會才有他的生存理由，纔能有最合理的發展。

「和」是個人修養與社會生展的一種勝境，而達到這個勝境的路徑是「序」。「序」和「和」的意義原於音樂，就拿音樂來說，「聲成文，謂之音。」一曲樂調本是許多不同的，甚至相反的聲音配合起來的，音樂和諧與不和諧，就看這配合有無條理秩序。音樂是一種最高的藝術，像其他藝術一樣，他的成就在形式，而形式之所以爲形式，却因其具有條理秩序，即中國語所謂「文」。就一個人的內心說，思想要成一個融貫的系統，他必定有條理秩序，人格要成一個完美的有機體，知情意各種活動必須各安其位，各守其分。就一個社會說，分子與分子要和而無爭，他也必有制度法律，使每個人都遵照。世間決沒有一個無「序」而能「和」的現象。

「和」是樂的精神，「序」是禮的精神。「序」是「和」的條件，所以樂之中有禮。「樂記」

說得好：「樂者通倫理者也，」「知樂則幾於禮矣。」先秦儒家中，荀子最精於詩禮，也見到這個道理，他說：「凡禮始乎稅（從盧校，稅訓斂），成乎文，終乎悅恔」。（從盧校恔訓快樂）「文」者條理秩序，是禮的精神；「悅恔」，即快樂，是樂的精神，禮之至必達於樂。周子在通書裏也說道：「禮，理也；樂，和也。陰陽和而後理。君君，臣臣，父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦，萬物各得其理而後和，故禮先而樂後。」

樂之中有禮，禮之中也必有樂。「樂自內出，禮自外作。」樂主和，禮主敬，內能和而後外能敬。樂是情之不可變，禮是理之不可易，合乎情然後當於理。樂是內涵，禮是外現，和順積中，而英華發外，「樂不可以為偽，」禮也不可以為偽。內不和而外敬，其敬為鄉愿；內不合乎情而外求當於理，其理為殘酷寡恩。內無樂而外守禮，其禮必為拘板的儀式，枯竭而無生命。禮不可以無樂，猶如人體軀殼不可無靈魂，藝術形式不可無實質。「禮器」裏有一段說：「先王之立禮也，有本有文。忠信，禮之本也；義理，禮之文也。無本不立，無文不行。」忠信仍是「和」的表現，仍是樂的精神。「論語」記有子的話：「禮之用，和為貴。」「和」是儒家素來認為樂的精神，而有子拿來說禮，也是見到禮中不可無樂。「論語」又記孔子與子夏談詩，孔子說到「繪事後素」，子夏就說，「禮後乎？」孔子稱讚他說：「啓予者商也。」樂是素，禮是繪；樂是質，禮是文。繪必後於素，文必後於質。

就偏向說，雖是「仁近於樂，義近於禮，」而就本原說，樂與禮同出於仁——儒家所公認的最高的美德。孔子說得很明白：「人而不仁如禮何，人而不仁如樂何？」仁則內和而外敬，內靜而外文。就其誠於中者說，仁是樂；就其形於外者說，仁是禮。所以禮樂是內外相應的，不可偏廢。儒家常並舉禮樂，如單說一項，也常隱含另一項。「關雎樂而不淫，哀而不傷，」是說樂兼及禮；「喪禮與其哀不足而禮有餘也，不若禮不足而哀有餘也，」「拜下禮也，今拜乎上，泰也，雖違衆，吾從下，」是說禮兼及樂。

禮樂本是內外相應，但就另一觀點說，也可以說是相反相成，其義有三。第一，樂是情感的流露，意志的表現，用處在發揚宣洩，使人盡量地任生氣洋溢；禮是行爲儀表的紀律，制度人爲的條理，用處在調整節制，使人於發揚生氣之中不至泛濫橫流。樂使人活躍，禮使人歛肅；樂使人任其自然，禮使人控制自然；樂是浪漫的精神，禮是古典的精神；樂是易所謂「陽」「元亨」「乾天下之至健」「其動也闢」；禮是易所謂「陰」「利貞」「坤天下之至順」「其靜也翕」。「樂記」以「春作夏長」喻樂，以「秋歛冬藏」喻禮，又說「禮主其減，樂主其盈，」都是這個道理。其次樂是在衝突中求和諧，禮是混亂中求秩序；論功用，樂易起同情共鳴，禮易顯出等差分際；樂使異者趨於同，禮使同者現其異；樂者綜合，禮者分析；樂之用在「化，」禮之用在「別。」在宗教大典中，作樂時，無論

尊卑長幼，聽到樂聲，心裏都起同樣反應，一哀都哀，一樂都樂，大家都化除一切別想，同都感覺到彼此屬於一個和氣周流的人羣。行禮時，則尊卑長幼，各就其位，升降揖讓，各守其序，奠祭灌徹，各依其成規，絲毫錯亂不得，錯亂則爲失禮，這時候每人都覺得置身於一個條理井然紀律森然的團體裏，而自己站在一個特殊的崗位，做自己所應做的特殊的事務。這是一個淺例，小而家庭，大而國家社會，禮樂在功用上都有這個分別。「樂記」論這個分別最詳，最精深的話是：「樂者爲同，禮者爲異；同則相親，異則相敬，樂勝則流，禮勝則離，」「樂者天地之和也，禮者天地之序也；和故百物皆化，序故羣物皆別。」第三，樂的精神是和，樂，仁，愛，是自然，或是修養成自然；禮的精神是序，節，文，制，是人爲，是修養所下的工夫。樂本乎情，而理則求情當於理。原始社會即有樂，禮（包含制度典章）則爲文化既具的徵兆。就個人說，有禮才能有修養；就社會說，有禮才能有文化。「樂記」中「樂著大始而禮居成物」一句話的意義，就是如此。（應與易繫詞「乾知大始，坤作成物」二語參看。）荀子也說吉凶憂愉之情人所固有，而「文禮隆盛」則爲「僞」。（荀子所謂「僞」即人爲。）

總觀以上所述，禮樂相寓相應，亦相友相成。就這兩種看法說，禮樂都不能相離。「樂勝則流，禮勝則離，」「達於樂而不達於禮，謂之素，達於禮而不達於樂，謂之偏。」禮經一再警戒人只顧一端的危險。一個理想的人或是一個理想的社會，必須具備樂的精神和禮的精神，纔算完美。

（二）

樂與禮的性質，分別和關係如上所述。儒家的全部哲學思想大半從樂與禮兩個觀念出發，現在分頭來說明。我們在開始卽說過，儒家特別看重個人的修養，修身是一切成就的出發點，所以倫理學爲儒家哲學的基礎。儒家的倫理學又根據他們的心理學。依他們看人生而有性，性是潛能，一切德行都必由此生發，「率性之謂道，」道只是潛能的實現。依現代心理學看，性旣爲潛能，本身自無善惡可言，他可以爲善，也可以爲惡。但儒家以爲性的全體是傾向於善的，盡性卽可以達道，例如惻隱之心爲性所固有，發揮惻隱之心卽爲仁。至於惡的起源儒家則歸之於習。性是靜的，感於物而動，於是有情有欲，情欲得其正，可以幫助性向善的方面發展；情欲不得其正，於是眞性梏沒，習染於惡。所以修養的工夫就在調節情欲，使歸於正，使復於性的本來善的傾向。樂與禮就是調節情欲使歸於正的兩大工具。「樂記」有一段說這道理最透闢：

「先王之制禮樂也，……將以敎民平好惡而反人道之正也。人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉，好惡無節於內，知誘於外，不能返躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者滅天理而窮人欲者也。於是有悖逆詐僞之心，有淫佚作亂之事。……是故先王之制禮樂，人爲之節。……禮節民心，樂和民聲。」

禮樂的功用都在「平好惡而反人道之正」，不至「滅天理，窮人欲，」宋儒的「以天理之公勝人欲之私」一套理論都從此出發。在禮與樂之中，儒家本來特別看重樂，因爲樂與仁是一體，仁爲儒家所認爲最高的美德。樂在古代與詩相連，堯典中載夔典樂而教胄子以「詩言志」。周官太師本掌樂而所教者是「六詩」。儒家說詩的話都可以應用於樂。孔子說詩可以興觀羣怨，教爲溫柔敦厚。溫柔敦厚者樂之體，興觀羣怨者樂之用。孔子論德行最重仁，論教化最重詩樂。道理是一貫的，因爲詩的用在感，而感便是仁的發動。（馬一浮先生論「論語」中，凡答問仁者皆詩教義，甚詳且精。惟別詩於樂，合樂於禮，謂禮樂教主孝，書教主政，與本篇立論精神稍異。從本篇的立場說，孝爲仁之施於親，仍是一種和，仍是樂的精神；書以道政事，仍是秩序條理之事，仍是禮的精神。）

詩教有二義，就主者說，「詩言志」，「樂以道志」，「道」即「達」，「言」即「表現」；就受者言，詩可以興，樂感人深，「興」與「感」都有「移動」的意思。這兩個意義都很重要。就「道」的意義說，人的情欲需要發散，生機需要宣洩，一切文藝都起於這種需要。需要發散而不能發散，需要宣洩而不能宣洩，則抑鬱煩悶，情欲不得其正，釀成心理的變態與行爲的邪僻。亞里斯多德論音樂與悲劇對於情感有宣洩與淨化（katharsis）的功用，爲近代佛洛伊特派心理學所本。儒家論詩樂特標「道」的功用，實與亞理斯多德的見解不謀而合。道則暢，暢則和，所謂「平好惡而反人

道之正。」儒家並不主張「戕賊」情欲，於此也可見。其次，就「感」的意義說，心感於物而後動，動而後「心術形」，動爲善或動爲惡．「是故先王愼所以感之者。」樂感人最深，所以樂對於人的品德影響最大。「樂記」志微噍殺之音作而民思憂，……順成和動之音作而民慈愛，流辟邪散狄成滌濫之音作而民淫亂」一段說得最詳盡。「孝經」謂「移風易俗莫善於樂。」孔子在齊聞韶，三月不知肉味，所以他深感覺到樂的影響之大，顏淵問爲邦，他開口就答「樂則韶舞，放鄭聲，」至於「遠佞人」還在其次。音樂感人最深，音樂中和，人心也就受他感動而達於中和。樂之中有禮仍有「節」的功用。「關雎樂而不淫，哀而不傷；」「國風好色而不淫，小雅，怨悱而不亂」也正因其有「節」，節故能「平好惡而反人道之正。」

儒家本來特別看重樂，後來立論，則於禮言之特詳，原因大概在樂與其特殊精神「和」爲修養的勝境，而禮爲達到這勝境的修養工夫，爲一般人說法，對於修養工夫的指導較爲切實，也猶如孟子繼承孔子而特別重「義」的觀念，是同一道理。

禮有三義。第一義是「節」，節所以有「序」，如上所述。道家任自然，倡無爲；儒家則求勝自然，主有爲；「爲」的工夫就在對於自然的利導與控制。顏淵問爲仁，孔子答以「克己復禮。」這句話的意思就是：就自然在己的情欲加以節制使其得中，得中便是復禮「檀弓」記子思語：「先王

之制禮也，過之者俯而就之，不至焉者跂而及之；」「禮器」記孔子語：「先王之制禮也，不可多也，不可寡也，唯其稱也。」「中」與「稱」就是有序有理，恰到好處。從這點我們可以看見禮與儒家所稱道的「中庸」關係甚密切。中者不偏，庸者不易，「禮以制中」，爲「理之不可易者」，所以中庸仍是禮的精神。亞理斯多德在「倫理學」中也特別着重「中」的觀念，把一切德行都看成過與不及之「中」，與儒家學說可謂不謀而合。

其次禮有「養」義。這個意義「禮記」和「論語」都未曾提出，孟子曾屢提「養性」，「苟得其養，無物不長」，「養其大體爲大人」，卻未曾明白說養的工夫就是禮。首先著「禮者養也」的是荀子。他說「制禮義……以養人之欲，」「理義文理之所以養情。」這個養的意思極好，他明白說情欲是應該「養」而不應該戕賊的。禮的功用不但使情欲適乎中，而且使他得其養。「適乎中」便是使他「得其養」的唯一方法。中國人把在道德學問方面做工夫叫做「修養」，是從荀孟來的，其意義大可玩味。從「養」的方面想，品格的善與心理的健康是一致的。

第三禮有「文」義。「文」是「節」與「養」的結果，含「序」「理」「養」諸義在內。「義者事之宜」，正因其有「理」有「序」，自旁人觀之，則爲「煥乎有文」。文爲誠於中形於外，內和而外敬，和爲質，敬仍是文。從「序」與「理」說，禮的精神是科學的；從「義」與「敬」說，禮的精

神是道德的從合四者而爲「文」說，禮的精神也是藝術的。孟子有一句很精深的話：「始條理者智之事也。終條理者聖之事也，」朱子解爲「知得徹然後行得徹」甚爲妥當，其意與蘇格臘底所說「知識卽德行」一句名言暗相脗合。其實還不僅此，文藝也始終是條理之事。所以禮融貫眞善美爲一體。儒家因爲透懂禮的性質與功用，所以把倫理學、哲學、美學打成一氣，眞善美不像在西方思想中成爲三種若不相謀的事。

總觀以上樂禮諸義，我們可以看出儒家的倫理思想是很康健的，平易近人的。他們只求調節情欲而達於中和，並不主張禁止或摧殘。在西方思想中，靈與肉，理智與情欲，往往被看成對敵的天使與魔鬼，一個人於是分成兩橛。西方人感覺這兩方面的衝突似乎特別銳敏，他們的解決方法，如同在兩敵國中謀和平，必由甲國消滅乙國。大哲學家如柏臘圖，宗教家如中世紀的耶教徒，都把情欲本身看成惡的，以爲祇有理智是善的。人如果想爲善人，必須用理智把情欲壓制下去甚至剷除淨盡，於是有所謂苦行主義與禁欲主義。佛家似也有這樣主張，末流儒家也有誤解克已復禮之「克」與「以天理勝人欲」之「勝」爲消除的。這實在是一個不健全的人生理想，因爲他要戕賊一部分人性去發展另一部份人性。從文藝復興以後西方人也逐漸覺悟到這是錯誤，於是提倡所謂「全人」理想。近代心理學家更明白指出壓抑情欲的流弊。英儒芮伽玆（Richards）在他

的「文學批評原理」裏有一章說得很中肯。他以爲人類生來有許多生機，(impulses) 如食慾性慾哀憐恐懼歡欣愁苦之類。通常某一種生機可自由活動時，相反的生機便須受壓抑或消滅。但是壓抑消滅是一種可惜的損耗。道德的問題就在如何使相反的生機調和融洽，並行不悖。這需要適宜的組織 (organization)。活動愈多方愈自由愈調和，則生命亦愈豐富。儒家所提倡的禮樂就是求「對於人類生機損耗最少的組織。」孟子看這道理尤其明白。他主張「盡性，」意思就指人應該發展人類所有的可能性。他反對告子的「性猶杞柳，義猶桮棬」的比喻：「如將戕賊杞柳而以爲桮棬，則亦將戕賊人以爲仁義與？」禁欲主義在儒家看來是「戕賊，」儒家的辦法是「節」而不是「禁。」這是人生理想中一個極康健的觀念，值得特別表出。

(三)

禮樂的功用這樣偉大，所以儒家論教育，大半從禮樂入手。孔子常向弟子們叮嚀囑咐道：「小子何莫學夫詩？」考問他的兒子伯魚說：「汝爲周南召南矣乎？」陳亢疑惑孔子教育自己的兒子有一套祕訣，問伯魚說：「子亦有異聞乎？」伯魚答道：「未也。嘗獨立。鯉趨而過庭曰：『學詩乎？』對曰：『未也。』『不學詩，無以言。』鯉退而學詩。他日又獨立。鯉趨而過庭曰：『學禮乎？』對曰：『未也。』『不學禮，無以立。』鯉退而學禮。聞斯二者。」禮樂在孔門教育中是基本學科，於此可見。孔子自己

是最深於詩禮的人，我們談「論語」聽他的聲音笑貌，看他的舉止動靜，就可以想像到他內心和諧而生活有紀律怡然自得靄然可親。他在老年的境界尤其是能混化樂與禮的精神。所謂「從心所欲，不踰矩，」「從心所欲」是樂，「不逾矩」是禮。宋儒談修養理想有兩句話說得很好「擴然大公物來順應。」非深於樂者不能擴然大公，非深於禮者不能物來順應。

「孝經」裏說：「移風易俗，莫善於樂；安上治民，莫善於禮。」禮樂的最大功用，不在個人修養而在敎化。敎化是兼政與敎而言。普通師徒授受的敎育，對象爲個人，敎化的對象則爲全國民衆；前者目的在養成有德有學的人，後者目的則在化行俗美，政治修明。「羣」的觀念，不如一般人所想像的，在中國實在發達得很早，而中國先儒所講的治羣與化羣的方法也極徹底。他們早就把社會看成個人的擴充；所以論個人修養，他們主張用禮樂論社會敎化，他們仍是主張用禮樂內仁而外義，內心和諧而生活有秩序紀律，這是個人的倫理的理想也是社會的政治的理想。實現這個理想致和以樂致序以禮，這是個人的修養方法，也是社會的敎化方法，所以儒家的敎育就是政治，他們的敎育學與政治學又都從倫理學出發。「周禮」司徒掌邦敎，職務在「敷五典，擾兆民，」「佐王安，擾邦國，」不但要「明七敎，」還要「齊八政。」敎化兼政與敎，但着重點在敎而不在政，因爲敎隆自然政舉。儒家論修身治國，都從最根本處着眼。

就政與教言，基本在教；就禮與樂言，基本在樂。樂是最原始的藝術，感人不但最深，也最普遍。上文已說到樂有「表現」「感動」二義。就表現言，國民的性格與文化狀況如何，所表現的音樂也就如何。「是故治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困。」就感動言，音樂的性質如何，所感化成的國民性格與文化狀況也就如何。「是故志微噍殺之音作而民思憂；嘽諧慢易繁文簡節之音作而民康樂；粗厲猛起奮末廣賁之音作而民剛毅；廉直勁正莊誠之音作而民肅敬；寬裕肉好，順成和動之音作而民慈愛；流僻邪散狄成滌濫之音作而民淫亂。」音樂關係政教如此其大，所以周官樂有專司，孔子要教化，為第一件大事是「正樂」，顏淵問為邦，孔子不說別的，先說「樂則韶舞，放鄭聲。」古代中國人要明白一國的政教風化，必從研究他的歌樂入手，在自己的國裏常采風，在別人的國裏必觀樂。他們要從音樂裏窺透一國民的內心生活祕奧，來推斷這一國的政教風化好壞，猶如醫生看病，不問症，先按脈。現代人到一國觀光，只問政教制度，比起來眞是膚淺多了。

樂較禮為基本，因為「樂者為同，禮者為異；同則相親，異則相敬，」相親而後能相敬；「樂至則無怨，禮至則不爭」無怨而後能不爭。因此儒家論治國，重德化而輕政刑。孔子說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」「道之以德」是樂教中事，政刑仍屬於禮，不過

是禮之中比較下乘的節目。

禮的大用在使異者有別，紛者有序。有別有序就是「治」，否則為「亂」。治國在致治去亂，所以不能無禮。「禮記」對於這個道理曾反覆陳說：「禮者所以定親疏，決嫌疑，別異同，明是非；」「道德仁義，非禮不成，教訓正俗，非禮不備；分爭辨訟，非禮不決；君臣上下父子兄弟，非禮不定。」此外類似的話還很多。

禮的範圍極廣。人的言行儀表，人與人的正常關係，人與人交接的儀式和道理，政府的組織與職權，國家的制度典章，社會的風俗習慣等等都包含在內。所以近代社會科學所講的幾無一不在禮的範圍以內，我們讀三禮，特別是周禮，便會明白儒家所謂「禮」是一切文化現象的總稱。儒家雖特重德化，却亦不廢政刑，因為政刑的功用在維持社會的秩序紀律，與禮本是一致。荀子說得很明白：「禮者法之大分，類之綱紀也。」「樂記」也說：「禮以道其志，樂以和其聲，政以一其行，刑以防其姦。禮樂刑政，其極一也，所以同民心而出治道也。」儒家所忌諱的不是政刑而是專任政刑。政刑必先之以禮樂。禮樂的工夫到，政刑可以不用；如果沒有禮樂而只有政刑，政刑必流於偏枯煩瑣殘酷，反足以生事滋亂。近代所謂「法的精神」似過於偏重政刑，未免失之狹隘。禮雖是「法之大分」而却不僅是法，有「法的精神」不必有「禮的精神，」有「禮的精神」卻必有「法的精神，」

因爲禮全而法偏。現在我們中國人以缺乏「法的精神」爲世所詬病，其原因仍在缺乏「禮的精神。」所以禮也是救時弊的一劑良藥。知道禮，我們才會要求而且努力在紊亂中建設秩序。

（四）

儒家看宇宙，也猶如看個人和社會一樣，事物儘管繁複，中間卻有一個「序」；變化儘管無窮，中間卻有一個「和」。這就是說，宇宙也有他的禮樂。「樂記」中有一段話最爲朱子所欵賞：「天高地下，萬物散殊，而禮制行矣；流而不息，合同而化，而樂興焉。」這幾句話很簡單，意義卻很深廣。宇宙中一切現象，靜心想起來，眞令人起奇異之感，也令人起雄偉之感。每一事每一物都有他的特殊性與特殊的生命史，有一定的狀態，一定的活動，一定的方位，不與任何其他事物全同或相混；所以萬事萬物雜處在一起，卻井井有條，讓科學家能把他們區分類別，納於原理，這便是所謂「天高地下，萬物散殊，而禮制行。」事物彼此雖相殊，卻並非彼此不相謀；宇宙間充滿着的並非無數零星孤立的事物常落在靜止狀態；任何事物都與其他一切事物有或多或少的關係，每事物雖有一定的狀態與方位，而卻都在變化無窮，生生不息，事與事相因相續，物與物相生相養，形成柏格森所說的「創化，」這便是所謂「流而不息，合同而化，而樂興。」所以這兩句話說盡宇宙的妙諦。看到繁複中的「序，」只有科學的精神就行；看到變動中的「和，」卻不止是科學的事，必須有一番體驗，或

則說，有一股宗教的精神。在宇宙中同時看到序與和，是思想與情感的一個極大的成就。「易經」所以重要，道理就在此。「易經」全書要義可以說都包含在上引「樂記」中幾句話裏面，他所窮究的也就是宇宙中樂與禮。太極生兩儀，一陰一陽，一剛一柔，一動一靜，於是有乾坤。「剛柔相推而生變化，」於是有「天下之賾，」與「天下之動。」「一闔一闢，往來不窮」「變動不居，周流六虛，」於是宇宙的生命就這樣綿延下去。「易經」以卦與象，象徵陰陽相推所生的各種變化，帶有宗教神祕色彩，似無可疑；但是他的企圖是哲學的與科學的，要了解「天下之賾」與「天下之動」。結果他在「天下之賾」中見出「序」，（宇宙的禮。）在天下之動中見出「和」。（宇宙的樂。）「易經」未明言禮樂之分，但是「樂記」的「天高地下」一段實本於易「繫詞」。（註：「樂記」後於「繫詞」是假定，尙待考證。）我們不妨引來比較：

「天高地卑，乾坤定矣；卑高以陳，貴賤位矣；動靜有常，剛柔斷矣；方以類聚，物以羣分，吉凶生矣；在天成象，在地成形，變化見矣。是故剛柔相摩，八卦相盪，鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。」——易繫詞。

「天尊地卑，君臣定矣；卑高已陳，貴賤位矣；動靜有常，小大殊矣；方以類聚，物以羣分，則性命不同矣；在天成象，在地成形，**如此。則禮者天地之別也。**地氣上齊，天氣下降，陰陽相摩，天地

相盪，鼓之以雷霆，奮之以風雨，動之以四時，暖之以日月，而百化興焉，如。此。則。樂。者。天。地。之。和。也。」——禮記樂記。

先秦儒家以禮樂釋易，這是一個最早的例。孔子對於宇宙運行所表現的禮樂意味，常在觀賞贊歎。「論語」中「子在川上曰，逝者如是夫，不舍晝夜！」以及「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉！」兩段話都是「學易」有得的話，都足證明宇宙的序與和在他的腦裏留下的印象很深。

儒家有一個重要的觀念，叫做「法天」，或是「與天地合德。」人是天生的，一切應該以天爲法。人要居仁由義，因爲天地有生長斂藏；人要有禮有樂，因爲天地有和有序。「樂記」一再說：「大樂與天地同和，大禮與天地同節；」「樂由天作，禮以地制；」「明於天地然後能興禮樂；」樂者敦和，率神而從天；禮者別宜，居鬼而從地。故聖人作樂以應天，制禮以配地。」人天一致，原來仍有「和」的意味在內，但這種「和」比一般「和」更爲基本的，人對於天的「和」是一種「孝敬」，是要酬謝生的大恩。孝天敬天，因爲天予我以生命；仁民愛物，因爲民物同是天所予的生命。從此看來，人的德行都由孝天出發。張子「西銘」發揮這個意思最精當，他說：「乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞吾其體，天地之帥吾其性，民吾同胞，物吾與也。大君者吾父母宗子，其大臣，宗子之家相也。」儒家尊天的宗教就根據這個孝天的哲學，與耶穌教在精神上根本一致。

天地是人類的父母，父母是個人的天地，無天地，人類生命無自來，無父母，個人生命無自來。我們應孝敬父母與應孝敬天地，理由只是一個，禮所謂「報本反始」。「孝經」一再說：「人之行莫大於孝，孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天」「昔者明王事父孝，故事天明，事母孝，故事地察。」在儒家看，這對於所生的孝敬是一切德行之本，敬長慈幼，忠君尊賢，仁民愛物，以至於謹言愼行，都從這一點孝敬心出發。拿禮樂來說，樂之和從孝親起，禮之序從敬親起。「孝經」說：「愛親者不敢惡於人，敬親者不敢慢於人；」「不愛其親而愛他人者，謂之悖德，不敬其親而敬他人者，謂之悖禮。」

孝敬天地與祖先所以成爲一種宗敎者，因爲他不僅是一種倫理思想而有一套宗敎儀式。曾子說：「愼終追遠，民德歸厚矣」這是倫理思想；「生則敬養，死則敬享」一部「禮記」大半都談喪祭典禮，這是宗敎儀式。祭禮以祭天地之郊社禘嘗爲最隆重。孔子說：「明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！」這話初看來像很奇怪，實在含有至理。知道孝敬所生，仁愛纔能周流，民德才能歸厚。「樂記」甚至以爲禮樂的本原就在此：「樂也者施也，禮也者報也；樂樂其所自生，而禮反其所自始。樂章德，禮報情，反始也。」

「報德反始」意在尊生，一切比較進化的宗敎都由這個道理出發，不獨儒家的敬天孝親爲然，希臘的酒神敎，波斯的拜火敎，用意都在尊敬生的來源。佛家戒殺生，以慈悲敎世，也還是孝敬所

生。耶教徒到中國傳教，勸人放棄崇拜祖先，他們似誤解耶穌的「棄父母兄弟妻子去求天國」一句話。其實耶教徒之崇拜耶穌，是因爲耶穌本是天父愛子，能體貼天父的意思，降世受刑，替天父所造的人類贖「原始罪惡」，免他們陷於永劫；這就是因爲他對於天父的孝敬和對於天父的兒女們的仁慈。耶穌是孝慈的象徵，耶穌教仍是含有「報本反始」的意味，這一點西方人似不甚注意到。

現在把以上所述的作一個總結。樂的精神在和，禮的精神在序。從倫理學的觀點說，具有和與序爲仁義；從教育學的觀點說，禮樂的修養最易使人具有和與序；從政治學的觀點說，國的治亂視有無和與序，禮樂是治國的最好工具。人所以應有和有序，因爲宇宙有和有序。在天爲本然，在人爲當然。和與序都必有一個出發點，和始於孝天孝親，序始於敬天敬親。能孝纔能仁，纔能敬，纔能孝天孝親，序始於敬天敬親。能孝纔能仁，纔能敬，纔能有禮樂，教孝所以「報本反始」「愼終追遠」。這是宗教哲學的基礎。儒家最重要的經典是五經。五經所言者非樂卽禮。詩屬於樂，書道政事，春秋道名分，都屬於禮。易融貫禮樂爲一體，就其論「天下之賾」言，是禮，就其論「天下之動」言，是樂。禮樂兼備是理想，實際上無論個人與國家，禮勝樂勝以至於禮失樂失的現象都嘗發見。我們可以用這個標準評論一個人的修養，一派學術的成就，一種藝術的風格，以至一個文化的類型，但是這裏

不能詳說，讀者可以舉一反三。

五　孝與中國文化

謝幼偉

本文之作，一在說明孝在中國文化上之作用與地位，二在說明今後中國文化，甚而世界文化，有無提倡孝之必要與價值。作者於舊籍不思多所徵引，但本平日讀書與思索所得，自覺此一問題之重要，及自覺所欲言者或爲時人所未言。一得之愚，或可引起學術界進一步之探討，則本文之作，爲不虛也。

（一）

中國文化與孝之關係，實爲一明顯共見之事實。談中國文化而忽視孝，卽非於中國文化與有所知。中國文化在某一意義上可謂爲孝的文化。孝在中國文化上作用至大，地位至高。吾人如從道德，宗教，及政治等方面加以觀察，卽知作者此言，非無根據。

先從道德方面言，孝在中國固有道德上有其特殊重要之作用與地位。孝經稱：「夫孝德之本也，敎之所由生也。」又稱「夫孝天之經也，地之義也，民之行也。」論語亦有「君子務本，本立而道生，孝弟也者，其爲仁之本歟」之言。其重視孝，絕無疑義。因而我國儒者之談道德，言必及孝。孝爲一切品德之中心。不孝卽無道德之可言。此與西洋學者之談道德，迥異其趣。西洋學者，言罕及孝。孝在

西洋道德上，絕無地位。此中西道德觀點之差異。如僅以家族本位與社會本位之區別，加以說明，似不足以盡孝在道德上之意義。孝雖與家族本位有關，然先儒之提倡孝所見實有超出家族本位之上者。竊認先儒孝之提倡，用意所在，第一，在認孝爲道德本源。第二，在認孝爲道德起點。第三，在認孝爲道德之訓練。

孔門言仁，而認孝爲仁本，此爲極有意義之言，殆有見於道德之本源而發者。不然，言仁則已，何必言孝？更何必言孝爲仁本？視孝爲仁本，無異視孝爲道德本源，非培養本源，無從培養道德。西哲談道德本源，有訴諸理性，有訴諸良心，有訴諸同情，亦有訴諸博愛者。惟理性也，良心也，同情也，博愛也，雖屬重要，然若不以孝爲基，或不從孝做起，則此種種必無發展之可能。蓋所謂孝，卽人類敬愛父母之一點良心。此一點良心乃「不學而知，不慮而能」之良知良能，實人類生而具有之者。孝經謂：「父子之道，天性也。」孝本天性，無可否認。然此本乎天性之孝，如不加以培養，卽有萎縮消滅之可能。此本乎天性之孝如消滅，則所謂理性，良心，同情，博愛也者，何從談起。人未有不愛其父母而愛他人者。如其有之，則其愛必非眞愛。孝經稱「不愛其親而愛他人者，謂之悖德；不敬其親而敬他人者，謂之悖禮。」悖德悖禮之人，有何道德可言。是道德之培養與發展，必依乎孝之培養與發展。孝乃道德之本源。必使此本源保持勿失，必使此天生一點敬愛父母之心得滋長發展，然後有道德發展之

餘地。不謀孝之培養，坐令天生一點敬愛父母之心，自行萎縮，但空言博愛救世，此爲墨家之失，亦西洋道德之失。孔子言仁必言孝者，其主要之理由在此。

然儒家之言孝，亦非認孝爲道德之全，實際乃認孝爲道德之起點。所謂「孝始於事親，」所謂「親親而仁民，」所謂「老吾老以及人之老，」其所涵義，實爲孝之擴充。此殆認吾人道德當以孝爲起點，而非以孝爲終點。孝必有所推，必擴而充之，由敬愛吾人之父母進而敬愛他人之父母。孝親乃吾人之起碼道德。孝親雖不足以盡道德之全，然非孝親則不足以言道德。必先有此起碼道德，然後有其他道德之可言。道德之進展，必有一定之程序，必先爲其易，然後爲其難。不爲其易，而爲其難，不先使人愛敬其父母而先使人敬愛他人之父母，勢必使人有「其道大觳，使人憂，使人悲，其行難爲也」之感。耶，墨之教所以不近人情，儒家學說所以平易近情，此孝之重視與否，大有關係。儒家非不談博愛，如西銘「民吾同胞，物吾與也，」「凡天下疲癃殘疾，惸獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也」等語，與耶，墨精神直無二致。第儒家認博愛必以孝爲起點，亦卽必以敬愛一己之至親爲起點。敎人敬愛一己之至親，此事之至易者。由此易事做起，則不難擴而充之，以達博愛之途。不從此易事做起，一舉而欲使人博愛，忽於所親，而求親於所疏，此縱非不可能，然必不易行，且難普遍行。道德之事，在實行，不在空言；在平易近情，不在好高騖遠。儒家之提倡孝道，卽在以平易近情者爲入德之

門，以孝爲道德之起點而已。

儒家談道德有本末先後之說，其提倡孝道，實以孝爲本，以孝爲先，而非卽以孝爲道德之究竟。在另一意義上，儒家提倡孝道，亦在以孝爲道德之訓練。道德需要訓練，不經訓練，則吾人天生一點良心，卽有汩沒可能。孟子「牛山之木嘗美矣」一段語言，最可注意。人皆有仁義之心，然此仁義之心，不設法保存，而一任其梏亡，結果必違禽獸不遠。所謂「性相近也，習相遠也。」此習慣之訓練，至爲重要。西哲亞里士多德認吾人之善行，在養成爲善之習慣。彼認吾人之情感欲望，必使日習於善事善行，積久成爲固定習慣，然後道德之德，始能產生。其說與儒家相同。惟儒家認此種訓練必以孝爲主，亦卽必始於孩提，必始於家庭。習慣之養成在童年，此爲今人公論。今人談教育，亦認家庭教育爲一切教育基礎。家庭教育不良，一切教育均受影響。孝在我國，卽家庭教育之一種。在家教孝，則知愛，知敬，知義，知禮。一切處世應具之道德，均可由之養成。在家不敎孝，不使之敬愛父兄，便無家庭教育可言。中國教育實得力於孝。一切品德之養成，悉由童年時孝之訓練而來。儒家言教育必言孝，此種精神今人或忽視之。實則，孝在道德訓練上，關係至重大也。

以孝爲本，以孝爲先，以孝爲道德之訓練，合此三義，而孝在我國道德上之作用與地位，自極明顯。數千年來所以維繫國民道德者，實孝而已。

（二）

次從宗教方面言，孝在我國，其作用不僅在道德，實際尚有一種宗教上之作用。嘗怪我國哲人，罕談宗教，於生死一事，處之泰然，絕不感覺有何不安，亦不感覺有論究必要。西洋哲學上討論至爲熱鬧之問題，如上帝問題，如靈魂不朽問題，中國哲人似皆不感興趣，絕少談及之。孔子「未知生，焉知死，」「未能事人，焉能事鬼」之態度，幾成儒家一貫相承之態度。此在對哲學極有修養者言，尚可解說。卽彼於宇宙本體，已深有所見，死生之故，瞭然胸中，因而對宗教問題，認爲不成問題，然自無哲學修養者言，則宗教問題之忽視，卽不易解說。中國社會上所謂士，非於哲學皆有修養者也。然過去讀書人大半對宗教問題，均不感興趣，且對社會流行之釋道二教，多所排斥。其故何在？豈彼等皆無宗教需要耶？余嘗求其故而不得，後從孝上觀察，乃恍然明白知我國儒者雖不談宗教，而實有一種宗教之代替品。此宗教代替品，卽孝是也。

孝何以能代替宗教？此當於宗教之本質或要素上明之。宗教定義至多，然其要素，自作者觀之，則不外三點：一爲對超人或超自然勢力之崇拜，二爲得救之希望，三爲情志之慰勉。任何宗教，均不能缺此三要素，具此三要素，卽可名爲宗教，或可爲宗教之代替品。孝之所以能代替宗教者，以孝亦具此三要素故。

孝之爲義，不僅在敬愛生存之父母，且在敬愛已死之父母與祖宗。祖宗崇拜，遂爲孝之必然結果。孝經稱「孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，則周公其人也。昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂，以配上帝，是以四海之內，各以其職來祭」以父配天，或配上帝，卽等於視父爲一種超人勢力而崇拜之。故儒家於喪祭之禮特嚴。所謂「祭則致其嚴」祭義稱：「祭之日，入室，僾然必有見乎其位，周還出戶，肅然必有聞乎其容聲；出戶而聽，愾然必有聞乎其歎息之聲。」將祭必齊戒沐浴，必明發不寐。其一種莊嚴隆重之情，較諸今日在敎堂崇拜上帝者，或有過之無不及。可見在崇拜祖宗上，孝不僅有崇拜之對象，且有崇拜之儀式。雖所崇拜者，與普通宗敎不同，然自其爲超人或超自然之勢力言，則崇拜祖宗之作用，實與普通宗敎同也。

且崇拜祖宗亦含有希望得救之意。禮記禮器篇稱：「孔子曰：我戰則克，祭則受福，蓋得其道矣」又郊特牲篇稱：「祭有祈焉，有報焉，有由辟焉。」是儒家之於祭禮，不諱言求福。其崇拜祖宗，一方面固以愼終追遠爲主，一方面亦隱寓祈求祖宗之靈，加以福祐之意。故古代帝王，有大事，必廟告。如作戰，出入均必昭告祖宗。此其隱求祖宗以超人之力而拯救自身，意至明顯。及堪輿之說興，一般社會平民之於祖宗崇拜，尤明白以求福爲目標。一切吉凶禍福，凡人力之所不能控制者，皆依祖宗之靈爲其唯一之保障。雖不信神，求佛，而其神與佛，固自有所在。卽其所以求之者，亦與普通宗敎，無甚差

別也。

至求情志之慰勉言，孝之作用尤大。蓋人情之最感不安，而覺無力以挽救者，莫如死。人之不能不死，與宗教之產生關係至爲密切。使人可不死，則世界宗教是否尚有存在必要，實成問題。設人於不死問題，有解決之妥善辦法，而不必求助於宗教，則宗教亦必於人爲無用。儒家之於不死問題，即有其特殊之解決辦法。此種解決辦法，則又以孝爲樞紐。孟子稱：「不孝有三，無後爲大」。此言自西洋人觀之，實無法理解。然在我國儒者，則有至理存焉。有後無後，所關至鉅。祖宗生命及一己生命之繼續與否，亦即不死與否，即視有後與否爲斷。有後，則祖宗生命固不死，一己生命亦不死。無後，則祖宗生命及一己生命，隨之而絕。絕祖宗之生命，不孝孰甚。可見儒家重視有後與無後，實與生命之不朽問題有關。大約儒家認個人生命，不論從肉體方面言，或精神方面言，均可由其子孫而繼續。生子必求其肖己，所謂肖子云者，即有從肉體方面類似父親之意。父之於子，如見子之肖己，即感覺快慰。此種快慰，無形中已滿足其一部分不死之欲望。若見子能繼志述事，克紹箕裘，在事業上及精神上與父親一致，則爲父者之快慰必更大，而其不死之欲望亦更能滿足。以故，爲孝子者，一方面當保重其身體，有「身體髮膚受之父母，不敢毀傷」之言；一方面當繼志述事，有「三年無改於父之道，可謂孝矣」之言。此其意實認孝子生命，乃父母生命所寄託，不能不如此謹慎。儒家以有子爲喜，有子更

求其肉體精神之肖己，表面若極無意義，實際則彼之不死問題，卽由此而解決。所謂「有子萬事足」，有子則個人生命雖死不死。夫能以子孫生命爲一己生命之繼續，則個人之有無靈魂，及靈魂之是否不朽，遂非重要問題。死之一事，因不足以攪擾吾人之情志。如有肖子賢孫，則雖死無憾。所謂無憾者，卽不死問題已得解決也。儒家不必信仰宗敎，而能安然生活者，實於有後一義，別有體認故耳。

凡上所言，非謂孝爲宗敎，特謂孝具有宗敎上之要素，因能代替宗敎，使中國正統思想上不必有所謂宗敎問題而已。

（三）

若從政治方面言，則孝在我國政治上之作用更大，其關係亦更爲明顯。孝經稱：「昔者明王之以孝治天下也，不敢遺小國之臣，而況於公侯伯子男乎？故得萬國之懽心，以事其先王。治國者不敢侮於鰥寡，而況於士民乎？故得百姓之懽心，以事其先君。」以孝治天下，成爲歷代帝王不二之政策。今人見解，多認此爲帝王鞏固自身地位之一種策略。因敎孝卽所以敎忠，對父當孝，則對君當忠。君臣與父子之關係，同居五倫之首。孝之提倡，實際卽忠之提倡，所謂「求忠臣於孝子之門」，爲需要忠臣，然後需要孝子。用意所在，不外如此。此雖言之成理，或不容吾人之否認，然儒家孝之提倡，在政治上之作用，決不僅爲帝王設想而已。竊認孝在我國政治上之作用，至少有下列三點可言：

一在用孝以感化君上。古之帝王，權力至大，生殺予奪，悉由一人之意為之。君主不仁，為臣下者，雖可諫諍，但諫而不聽，則亦絕無辦法，非人民揭竿而起，實行革命，則惟有忍受殘酷帝王所加之痛苦而已。若欲避免革命，及減少政治上之痛苦，唯一方法，但有出於感化君上之一途。然感化之道，如徒以空洞之道德名辭為言，則效力必微。故必從最親切，最具體，人人共有之良心談起，然後足以動其心，而收感化之效。此種良心莫如敬愛父母之心。以帝王亦有父母，當亦知敬愛其父母。培養其敬愛父母之心，使擴而充之，則必知愛百姓。孝經稱「子曰，愛親者不敢惡於人，敬親者不敢慢於人，愛敬盡於事親，而德教加於百姓，刑於四海，此天子之孝也。」即是此意。故歷代人臣之諫君上者，多以孝為言，實冀君上推敬愛一己父母之心，以及百姓。如孟子之諫梁惠王，便用此法。所謂「老吾老，以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌。詩云，刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦。言舉斯心，加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者，無他焉，善推其所為而已矣。」以推恩動人主，人主如稍有一點敬愛父母之心，即不難返躬自省，而有所悟也。此實法之至善而有效者。數千年來國人所以能生活於專制帝王之下者，或得力於此感化之道耳。

二在用孝以破除階級之分。今人多謂孝為維護封建制度之產物，孔子所以提倡孝，用意即在乎此。（李石岑「中國哲學十講」第五十一頁即有是言。）實則，孔子用意未必如是，即如是，而孝、

在政治上之作用，亦與所期相反。中國歷史上，封建制度，早已崩潰，而孝之提倡，則始終如故。孝如在維護封建制度，不應如此無力。作者所見，孝不惟非志在維護封建制度，且有打破封建制度，有掃除階級區別之作用。蓋孝與忠，在古代意義上，究有不同處。言忠但為臣下對君上之辭，故只聞為臣當忠，而未聞為君當忠。孝則不然，庶民當孝，天子亦當孝。在此一點，孝實無尊卑貴賤之殊。是以孝經稱：「故自天子至於庶人，孝無始終，而患不及者，未之有也。」此殆謂尊卑雖異，而奉親之道無別，身為天子，亦不可不孝。由之而一切貴族及官吏，均不可不孝。不孝則朝為宰相，夕可降為庶人，且有殺身滅族之禍。反之，孝則不論何人，可由匹夫而為宰輔。試就「求忠臣於孝子之門」一語而言，其不以階級限制人民進身，已極明顯。夫不求忠臣於貴族之門，於富人之門，而求之於孝子之門，而孝子則不必貴族也，不必富人也，此非有破除階級之分之用意者，當不言此。故漢代乃以孝廉取士。後雖代以科舉取士，然對孝子之提倡與奬勵，仍有加無已。即對不孝者之處罰，亦始終為刑法中之最嚴者。因之，貴族不永為貴族，平民不永為平民，平民與貴族間，互有升降。中國社會上，階級之分，不如西洋之嚴，或竟無階級可言者，最低限度，其一部份原因，實得力於孝之提倡。

三在用孝以成立鄉治。近人多謂國人無政治常識，而缺乏政治興趣，此所謂政治，乃西洋人之所謂政治，而非中國人之所謂政治。過去中國政治理想，在官民相安，在無為而治。官以不擾民為原

則，民以不訴訟爲目標。官與民間，接觸愈少，則政治愈近於理想。中國人之政治觀念如此，而所以達之者，則在用孝以成立鄉治。有鄉治，則官治之需要自少。蓋以孝治家，則人知敬長，知敬長，則一切糾紛，卽可在家族之內，由家長而解決。家族間有糾紛，則可由鄉長而解決。故言孝，必言弟。孝弟幷言，實有深意。孔子有「弟子入則孝，出則弟」之言。禮記「鄉飲酒」一篇，力言尊長養老之義。謂「民入孝弟，出尊長養老，而后成敎，成敎而后國可安也。」誠以一鄉之中，必有長老。若人皆知尊敬長老，則有何事不可由長老加以解決。長老可以解決鄉事，則鄉不治而自治矣。鄉治，則國可治。「孔子曰：吾觀於鄉，而知王道之易易也。」所謂王道，不外使人孝弟，由之而使鄉治而已。鄉治，則國雖不治，其對人民之影響尙小。歷史上易朝換姓之事甚多，而人民不感覺特別不安者，卽因人民生活於鄉治之中，對帝王之統治，非極需要故耳。此在今日，雖有缺點，然鄉治之義，終不可忽。而中國之鄉治，則以孝爲本。數千年來國人在政治上之享受，帝王之澤或少，而鄉治之益實多也。

觀此，則孝之提倡，決非僅爲帝王本身之利可知，儒家之苦心孤詣，於此更可見也。

（四）

孝在道德，宗敎，及政治上之作用，略如上述。其在中國文化上之地位如何，不難想見。中國文化所以成其爲中國文化，而與西洋不同者，可謂中國文化乃以孝爲本之文化。以孝爲本之文化，爲內

發的，爲自然的，其所以維持人與人間之關係者，在一本「推己及人」之一「推」字。人皆有敬愛父母之心，循此本心，順此本性，擴而充之，由最親以及於最疏，自然流出，絕不勉强。其愛他人也，非出乎利己之私心，亦非畏外力之壓迫，但本其愛父母子女之心以愛人。故言愛，即言愛，不雜以絲毫功利之私，因而其愛爲純潔的，爲眞摯的，爲可久的，以此眞純可久之愛爲基，中國文化乃能屹立於世，垂數千年而不墜。家庭之結合社會之團結，民族之統一，悉有恃乎此。八年多之抗戰，不能不令人認識，中國文化之眞精神，或即在此內發之愛也。

然謂孝在我國文化上，過去有地位，有價値，此或不容吾人之否認，但若謂孝在今後，亦有地位，有價値，則其爲說，表面上似不易維持。蓋前已承認孝與家族本位有關。此家族本位制度，如有變動，孝之爲德，是否仍可存在，實成問題。以今日中國社會之情況言，家族本位制度，確已逐漸在崩潰中，孝之爲德，亦確已逐漸不爲人所認識。此爲無可諱言之事實。居今日而提倡孝道，或爲不顧事實而違反潮流之舉。此理至顯，作者豈有不知。作者所不能已於言者，事實自是事實，而「應該」仍是「應該。」事實不管如何，理若應該，則此應該之理，實不能不談。道德在談應該，而決不純以事實爲根據。如純以事實爲根據，則一任事實之自然演化可耳，何必再談道德！談道德自不能順潮流，而當惟理之應該與否爲衡。理若應該，雖逆潮流，所不顧也。作者所見，孝在我國社會，或任何社會，實有應該存

在之理。以孝本乎內發之愛，此內發之愛如消滅，此社會必成爲冷酷無情之社會，而日在欺凌，侵奪，壓迫殘殺中也。

今人好言西洋文化，且有倡全盤西化之謬說者。實則，西洋文化，固有所長，然其唯一弱點，即在忽視內發之愛，而思以外鑠之愛代之。蓋西洋文化以希臘及希伯來爲主要泉源。希臘文化與希伯來文化，雖極不同，然不同中仍有一共同點，即忽視內發之愛是。希伯來文化忽視父母妻子之愛，在耶敎聖經上明有所言。如馬太福音述耶穌之言曰：「我非爲人世送和平來，特送一刀來。我將分子疏其父，女疏其母，媳疏其姑，而視其仇如家人。彼愛父母勝於愛我者，非吾徒也。」類此之言尙多，其不重視父子之愛，實無可否認。至希臘文化中，所言雖不若是之明顯，然吾人讀柏拉圖所著之「理想國」一見柏氏之主張兒童公育與公妻之意，知其於父母妻子之愛，亦不重視。以故，由此兩種文化而成之西洋文化，對內發之愛，遂全被忽視。內發之愛已被忽視，其言博愛，亦但爲利己之私，爲外鑠之愛而非內發之愛。因不愛父母而愛他人，非別有所利不可。耶敎之言天國樂園，言靈魂不朽，稱博愛者，可進天國，即在以利己之心動人。其爲愛也，仍發乎一己之私心，而非出乎本心。即不如是，其方法，亦非人人可行，以愛人類，愛上帝之說，究爲空泛遼遠之理想，不易爲人所認識。不先敎人愛父母，而只敎人愛上帝，愛人類，此在想像力薄弱者，實無法理解。如不以天國樂園之說動之，則耶敎博愛

之說，必無流行可能。博愛之說，如可流行，則必建築於利己之私上。墨子之言兼相愛，而必言交相利者，即以此故。誠以愛非內發，非交相利，則不能兼相愛也。結果，西洋社會，表面雖言博愛，實際則以利爲基。雖父子，兄弟，夫婦之間，亦斤斤言利。利害苟有衝突，不恥相見於法庭。其人與人間之相視，實爲彼此互利之工具。家庭之團結以利，社會之團結以利，民族之團結以利，國家與國家間之團結亦以利，利盡則彼此相棄如敝屣。西洋社會之冷酷無情，資本主義與帝國主義之絕無人道，安知非內發之愛，先行喪失所致耶！即第一次與第二次之世界大戰，又安知非坐此失耶！

如上述之觀察不誤，則孝在今後，有無提倡之必要與價值，不言可知。此非家族本位或社會本位之問題，而是社會之團結，應以愛爲基，抑應以利爲基之問題。若應以愛爲基，則父子間最親切，最真純，發乎本心之愛，不加保存，不加培養，是雖日言博愛，終必趨於利己之私，而無法避免者。若吾人不以功利主義之社會爲然，則孝之提倡，必不可忽。作者數年來，於改造社會及改造世界之道，稍有所思，因覺我國先哲孝之提倡，實有深意。乃不揣淺陋，爲發其凡如此。

六 孔子與心敎

錢穆

人生最大問題是「死」的問題。凡所謂人生哲學人生觀等，質言之，都不過要解決此死的問題而已。若此問題不解決，試問人生數十寒暑，如電光石火，瞬息即逝。其價值安在？其意義又安在？

人皆有死，而人人心裏皆有一個共同的傾向，共同的要求。即爲如何而能不死，不朽與永生是也。此種要求，不獨人類有之，卽其他動物亦莫不有之。人類爲滿足此種要求而有宗敎。宗敎信人有靈魂，可以脫離肉體而存在。現實人生限於肉體，空幻不實，變化無常。靈魂生活不限於肉體與現世，他乃貫串去來今三世，永恒不滅，眞常不變。不過，這種說法有兩個缺點：（一）與科學衝突；（二）忽略了現實。

人生的另一個問題是「我」的問題。無我則人生問題無着落。所以人生問題也可說是「我生的問題」。但是原於我見而使人類都不免有自封自限自私自利的習性。因而人我之間不能不有激盪，不能不相衝突，由此招致社會之不安。人類爲防止此種不安，而有正義自由與法律。自由屬諸各人自己的範圍，正義則爲人我自由之界限，法律則爲維持正義限制自由而設。在正義界限以內，人人各享其自由，若有逾越則受法律之裁制。西方社會的現世安寧，即藉此正義自由與法律的觀念

而維持。所以他們即在父子夫婦兄弟朋友之間，亦有很明顯的界限。但是我們禁不住要問：若人生唯有此等正義自由與法律，則人與人間全成隔膜，全成敵體，試問人生價值又何在，其意義又何在，再以何者來安慰此孤零破碎漠不相關的人生呢？

西方人在這一點上還是乞盤於宗教。他們用宗教靈魂出世之說來慰藉現世孤零的人心，他們把人生不朽的要求引到別一世界（天國）去。因此之故，他們特重牧師與教堂。而在現世裏則以法律來維持秩序，處理紛爭，因此他們又特重律師與法堂。我們可以這樣說，他們的人生是兩個世界的。來世的人生是宗教的，現世的人生是法律的。二者相互為用，他們的政治社會以及一切文明，都支撐在此上。

中國人則與此不同。中國社會不看重律師與牧師，亦不看重法堂與教堂。但中國人又何能解決生死的問題，以及人我的問題的呢？欲知此事，當明孔子學說。

中國人也要不朽，但中國的「不朽觀念」和西方人的不同。左傳裏載叔孫豹之言，謂不朽有三：立德立功與立言是也。我們細看，這三種不朽都屬於現世的，可以說是現世的不朽，而非來世的不朽。人生的不朽，仍在這個社會裏而不在這個社會外。因此中國人可以不信靈魂，而仍有其不朽。我之不朽，既仍在這個社會裏；則社會與我按實非二。儒家思想裏面仁的境界即由此建立。在仁的

境界內，自私自利之心自不復有，而我的問題亦牽連解決。人生既不是一個個隔膜敵對的小我各自獨立，則人生自不必以小我自由為終極。不講小我自由，便不必爭論那個為自由畫界的正義。既不爭論那個為你我自由畫界的正義，則維持此正義判決此爭論的法律，自更不為中國觀念所重。擴充至極，則中國社會可以不要法律不要宗教，而另有其支撐點。中國社會之支撐點，在內為仁而在外則為禮。

西方人的不朽為靈魂，故重上帝與天堂。中國人的不朽即在人羣之中，故重現世與人羣。兩者相較，中國人的不朽觀念實較西方人的為更著實亦更高超，實在不能不說是更進步的觀念。從事宗教生活者必須求知上帝的意旨，求三不朽現世生命者，必須求知人羣的意志。中國人的上帝即是人類大羣。人能解脫小我的隔膜與封蔽，而通曉人類大羣的意志者，其心的境界即謂之仁。孟子說仁人心也，正指這一種心的境界而言。西方人所謂心，與靈魂離為兩物，心只為小我肉體之一機能。中國觀念反是。中國人以心即仁，中國人看心，雖為肉體之一機能，而其境界可以超乎肉體。西方人認超肉體者只有靈魂，中國人看心則包容西方人靈魂觀念之一部分，而與西方人所謂靈魂者自不同。中國人看心可以超乎肉體而為兩心之相通。如孝，即親子間兩心相通之一種境界也。子心能通知父心即為孝。耶穌聖經中說「你依上帝的心來愛你的父母與兄弟，」可見西方人只認自

己的心可與上帝相通，却不認人我之間的心可以直接相通。人我之心直接相通，此乃中國觀念，此即儒家所謂仁。

若以生物進化之觀點論之，自無生物進而爲有生物，自植物又進而爲動物，又自動物進而爲人。人與其他動物之差別點，即在人有人心。人心能超出個體之隔膜與封蔽而相通，此乃中國人觀念；西方人則認人獸之別在有靈魂與無靈魂。西方人看心爲肉體的，人獸相似，無大差別。因此近世西方宗教觀念漸漸淡薄，便認人與禽獸同一境界，同屬自然。像中國人觀念下之人心更高境界，爲西方人所不易接受。至於西方宗教上之靈魂觀念，則又爲中國觀念所不瞭。因此可說中國的人生觀念是「人心」本位的。此所謂人心，非僅指肉體的心，肉體的心凡動物皆有之而不能相通，故動物僅自知病癢而哀樂不相關，相互間無同情。西方科學裏的心理學，即以這類的心態爲研究題材，當然不能得人心之眞實境界。此因西方人把人心之一部分功能畫歸靈魂，而又認靈魂只與上帝相通，人與人之間，則須經過上帝的意旨之一轉手，而不能直接相通，因此其對人心的認識實嫌不夠。中國人之所謂心，則並不封蔽在各各小我自體之內，而實存於人人之間，哀樂相關，痛癢相切，首論此者則爲孔子。

我們可以說，孔子講人生，是直指人心的由人心顯而爲世道，這是中國人傳統的人生哲學，亦

可說是中國人的宗敎。當知科學智識雖可愈後愈進步，而人生基本敎訓則不必盡然，因人生大本大原只有這些子，並可以歷萬世而不變也。中國古人也有上帝神鬼之信仰，直到孔子，纔把此等舊說盡行捨棄。以後的人，但講「人心世道」而不談上帝，這實是中國的大進步。所謂人心，應著重人字上看。所謂世道，應著重世字上看。西方人看人心只如獸心，耶敎敎義認爲人皆有罪，一切唯有聽從上帝的意旨，以上帝的心爲心。西方人既看不起人心，宜其看不起世道，而另要講出世之道。迫到西方人回過頭來捨却靈魂而單言人心，又因爲不看重人心與獸心之分別，故而陷世道於重大罪惡中。

我們可以說西方的宗敎爲上帝敎，中國的宗敎則爲「人心敎」或「良心敎。」西方人做事每依靠上帝，中國人則憑諸良心。西方人以上帝的意旨爲出發點，中國人則以人類的良心爲出發點。西方人必須有敎堂，敎堂爲訓練人心與上帝接觸相通之場所。中國人不必有敎堂，而亦必須有一訓練人心使其與大羣接觸相通之場所，此場所便爲家庭。中國人乃在家庭裏培養其良心，如父慈子孝兄友弟恭等是也。故中國人的家庭，實卽中國人的敎堂。

孔子認爲培養良心最直接的方法，莫過於敎之孝弟。故曰孝弟也者，其爲仁之本與。再由孝弟擴充，由我之心而通人類大羣之心，去其隔膜封蔽而達於至公大通之謂聖。心之相通，必自孝始，因

此中國宗敎亦可說是孝的宗敎。孝之外貌有禮，其內心則爲仁。由此推擴則爲整個的人心與世道。因此旣有孔子，中國便可不需再有宗敎。

孔子之後有墨子，墨子思想頗近宗敎。「兼愛」則如耶教之博愛，「天志」「明鬼」都是宗敎的理論。然而墨子有一最大缺點，他沒有敎堂以爲訓練人心上通天鬼之場所。他旣沒有宗敎的組織和形式，所以只可說他是一個未成熟的宗敎。孔子則不然。他不從來世講永生，孔子卽避免了先民素樸的天鬼宿觀念之束縛。子路問死，他說「未知生，焉知死。」他直接以人生問題來解決人死問題，與其他宗敎以人死問題來解決人生問題者絕不同。他看祭祀不過是一種心靈的活動，亦可說是一種心靈的訓練與實習。故他說「祭如在，祭神如神在，我不與祭如不祭。」他只看重人心的境界，不再在人心以上補一個天鬼的存在。他實在是超宗敎的。惟孔子雖超宗敎，而又有家庭爲訓練人心之場所。墨子不能超宗敎，而又無他的敎堂爲訓練人心以供人神之接觸而相通。這是孔墨相異的一點，亦卽孔學之所以興，與墨學之所以廢的大本原所在。

今再剴切言之，孔子的敎訓，實在已把握了人生的基本大原，如孟子所謂先得吾心之同然是也。人生進於禽生與獸生，已不限於肉體的生命，而別有心的生命。所謂人生，卽在人類大羣心之相互照映中。若只限於六尺之軀之衣食作息，此則與禽生獸生復何區別。故我的人生卽存在於人類

大羣的公心中。所謂人生之不朽與永生，亦當在心的生命方面求之。其人之生命，能常留在人類大羣的公心中而永不消失，卽是其人之不朽。肉體生命固無不朽，而離卻人類大羣之公心，亦無不朽可言。故知眞實人生，應在大羣人類之公心中覓取，決非自知自覺自封自蔽之小我私心便克代表人生之意義。因此必達到他人心中有我，始爲我生之證。若他人心中無我，則我於何生。照孔學論之，人生卽在仁體中。人生之不朽，應在此仁體中不朽。人生之意義，卽人的心在他人的心中存在之謂。永遠存在於他人的心裏，則其人卽可謂不朽。孔子至今還存在人的心中，所以孔子至今還是不朽，還是生存於世。只因「人心之所同然」爲孔子所先得，所以孔子能生存在人的心中歷久不滅。只因有孔子的心教存於中國，所以中國能無需法律宗教的維繫，而社會可以屹立不搖。此後的中國乃至全世界，實有盛唱孔子心教之必要。

此篇乃余在浙大所講中國學術思想史之一節，由李埏君筆記而成。（穆附識。）

七　論孔子之治學精神

劉永濟

天下之事有驟觀之若平庸無奇，苟以他事比勘，或詳加考察，頓覺其殊異尋常者，則學者不容忽視。即如我民族自建立國家以來，尋常泛稱已五千年矣，即據孔子刪書斷自唐虞亦有四千三百年。夫孔子所以斷自唐虞者，以唐虞以前，史迹茫昧，唐虞以後，始信而可徵也。然則我國信史，自唐虞始，當無可疑。自唐堯元載下推至今，綿亙不絕者尙四千三百年，謂之五千年，實亦未爲太過。其歷世如此之久，猶能巋然特立於世，號爲大國，已可驚異。五千年中，雖亦有時失去統治地位，而隨卽復興，且將危害我之民族，鎔化陶鑄，使之從我，將其所以崛興之疆土，收入我之版圖，其始也我被侵略，其卒也彼侵略我者不啻納土獻圖，歸化於我，豈非至奇特之事乎。試以我國史迹與世界各國史迹合觀比勘，孰如我者。然則我之所以能致此奇迹者又豈一平庸之事邪。今人往往駭於西方列國之富强，震於近世科學之發達，懾於歷次對外戰爭之失敗，不思奮勵圖治，轉而自暴自棄，因而歸咎我國文化，欲一切摧殘之。蔑視我國史實，謂不足貴，而不一思吾民族所建立之國家，能歷久不滅者，果持何道。豈眞得天獨厚邪，抑偶爾倖存，絕無何重要因素邪。雖愚而無學者，知其不然矣。凡此皆我國人所當深思熟慮，不可因一時之衰替國力不如人，遂沮喪頹廢，自安於劣等民族者也。

當考一民族之興滅强弱，原於一時外力之大小與內政之昏明者，固屬重要。而其國之文化，本質如何，是否含孕深厚，能否繼續光大，能否推陳出新，因時適變，實其總因。故有國者時時當計慮及此。苟一時而文化有瀕於衰替之象，或其新機將就淪澌，則當思所以激發之延續之或吸收新養料而培植之，使其復興。然後其他一切，如政治軍事，始有所憑依而生效力。是故文化者，實乃立國之重要因素，譬之人心之精神，與人體之生機，不可一日衰退者也。然則我國之所以能綿亙五千年而不絕者，非此物而何。試檢歷代史乘觀之，雖非無衰替之時，而有賴於前哲之激發，延續，或吸收新養料，使之復興者，固斑斑可考也。然而負創立此文化之大責者，必有人焉。斯人也，卽其國共信共仰之聖人也。故凡一優越之民族，必有其共信共仰之聖人，開物成務於其始，又必有無數賢哲，發揚光大於其後，而後其國乃可持續於不絕。

今世所共曉之古聖，堪負此大責者，亦不過數人。我國之孔子外，如印度之釋迦牟尼，希臘之蘇格拉底，皆其選也。此諸人者，又必前有所承受，而其及身復能擇其精粗本末，辨其是非同異，集其大成而神明變化之，以垂教於後世，然後可爲後世所信仰。考孔子之生，在周靈王二十一年，（當公元前五百五十有一年。）自此年上溯唐堯元載，歷一千八百零七年之久，自此年下推至民國三十一年，爲二千四百九十三年，以全史年代計之，孔子之生，適居其中。（其前至少六百九十二年。以全史

年代比之，其差數未可謂大。）故孔子既爲集前古道術大成之聖，又爲開後世教化本源之聖。易詞言之，孔子者，繼往開來之聖也。以孔子生年較西方希臘古聖蘇格拉底，尚早八十二年，（蘇生年相傳爲公元前四六九年）較東方印度古聖釋迦牟尼，則僅遲六年。（釋迦之生說者至不一，或謂早在夏時，或謂遲至周貞定王時，又有謂在漢成哀之間者，今依世傳爲靈王十五年，印度史實本不詳確。釋迦之生又參以神話，不可縣信。）然此二古聖之教化雖存，而其所託足之國，則久已易主，未可與我國孔子競美。於此，知孔子之道，必有優於彼二聖者，而吾民族受孔子教澤所涵濡之精神，亦必有異於彼二民族者。此則我國當自豪，所當珍視而善守勿替者，絕非妄自誇大也。

孟子曰：規矩方圓之至也；聖人人倫之至也。（離婁上）此言聖人爲羣倫之極則，如方圓之於規矩也。故聖之一名，能符其實者，殊不多得。（漢以來人臣諛其君爲聖人，自不在此例。）今試即古代學者解釋聖字之義觀之，孟子之言，益信而可徵。古賢釋聖之義雖多，約之不出三端。一者，博通道理之謂也。如尚書洪範曰，睿作聖；孔傳曰，於事無所不通謂之聖；左氏文公十八年傳曰，齊聖廣淵；孔疏曰，聖者，博達衆務，庶事盡通也；周禮大司徒，一曰六德，知、仁、聖、義、忠、和；鄭注曰，聖通而先識；此皆以義通道釋聖者也。二者，識變知化之謂也。孟子曰，大而化之之謂聖；（盡心下）。莊子曰，以天爲宗，以德爲本，以道爲門，兆於變化，謂之聖人；（天下篇）。大戴記哀公問五義曰，所謂聖人者，知通乎大道，應變而

不窮，能測萬物之情性者也；此皆以能適變釋聖者也。三者，創制設敎之謂也。禮樂記曰，作者之謂聖；又鄉飮酒義曰，産萬物者聖也；董仲舒春秋繁露曰，聖、說也。聖能設施，事各得宜也；（五行上事篇）此皆以能設施釋聖者也。總上三義，是古之所謂聖人者，必能通達大道，周知萬物，先識應變，又能創設敎化，施爲政事，以利生民。此白虎通所以有聖人道無所不通，明無所不照，聞聲知情，與天地合德，日月合明，四時合序，鬼神合吉凶之論也。言似神異，豈虛美哉。

夫聖之一名，涵義之廣大精微，既如上述。則所謂聖人者，豈眞從天降，匪可力至邪。則徵之論語所記，知其不然。此事與孔子同時之人已有疑者。論語記太宰問子貢曰，夫子聖者歟，何其多能也。子貢曰，固天縱之治聖，又多能也。此門弟子稱其師之詞也。及孔子聞之，乃曰，太宰知我乎，吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉，不多也。此則孔子之謙詞也。然論語又有記葉公問孔子於子路一事。子路不對。孔子聞之曰，女奚不曰，其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。論語於葉公所問，雖未明言，觀孔子之語，則其所問，亦必同於太宰，以孔子必有大異於人者在也。故告以發憤嗜學，與樂道不厭，別無他長耳。同卷之中，又載孔子自道之語曰，我非生而知之者，好古敏以求之者也。又謂公西華曰，若聖與仁，則吾豈敢，抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。此二節所言，益爲剴切明白矣。他處所記孔子自述好學之語尙多，如曰，十室之邑，必有忠信如某者焉，不如某之好學也。如曰，述而不

作，信而好古，竊比於我老彭。如曰，默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉。如曰，吾十有五而志於學，三十而立。如曰，吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。如曰，德之不修，學之不講，聞義不能從，不善不能改，是吾憂也。如曰，三人行必有我師焉，擇其善者而從之，其不善者而改之。如曰，加我數年，五十以學易，可以無大過矣。皆孔子自道之語。孔子雖謙辭聖人之名，而自許為好學之士，其意義至為深遠。茲可分二項說明之。一者，聖人之廣大精微如此，其影響及於國家民族之重要如此，而其造端乃在好學，絕非降自天上，亦非生有異稟，此學者所當師法，所當自勉者也。二者，孔子不欲居己達聖域之名，而以達到此聖域之法，諄諄示人，使人知聖人非可一蹴而至，亦非絕不能至，但當致力於學，以求其至耳。其愛人之厚，敎人之切如此，故當時從學之士，多至三千人。而顏子所以稱夫子循循善誘人，仰之鑽之，至於忘簞瓢陋巷之憂，而欲罷不能也。

復次，孔子所學為何，雖非一單純之問題，未可以數言決。然徵之論語，當時已有以此事問於孔子弟子者。論語記衞公孫朝問於子貢曰，仲尼焉學。子貢曰，文武之道，未墜於地，在人，賢者識其大者；不賢者識其小者，莫不有文武之道焉。夫子焉不學，而亦何常師之有。據此知孔子所謂好古敏求者，卽文武之道也。蓋我國上古文化，至夏殷二代，漸臻開明。文武周公繼起，更加美善，故孔子有周監二代。郁郁乎文之歎，而以從周為己任。又曰，文王旣沒，文不在茲乎。則儼然以此事自任矣。至不復夢見

周公之言，尤具深長之思。且孔子之時，周室東遷，王宮失守，學散私家已久。（自平王東遷至孔子刪詩書定禮樂爲時二百七十餘年）孔子得盡讀古傳六藝之文而刪定之以教學者，是則文武之道，即堯舜禹湯以來相傳之道，又即莊子所謂內聖外王之道也。詳言之，則大學所謂三綱領八條目者，悉在其中矣。此孟子所以稱孔子爲集大成之聖，而歎爲生民以來所未有也。古記所載孔子好學之事亦甚多，如問禮於老聃，問樂於萇宏，問官於郯子，學鼓琴於師襄子，入太廟每事問，皆其著者。司馬遷作孔子弟子列傳，首載孔子所嚴事之人：於周則老子，於衛則蘧伯玉，於齊則晏平仲，於楚則老萊子，於鄭則子產，於魯則孟公綽。此中諸人，豈必皆學過孔子，然而孔子嚴事之者，子貢謂夫子無常師，孔子自謂三人行必有我師也。學者當取諸人以爲善，又當與人爲善。學無常師，取諸人以爲善也。誨人不倦，與人爲善也。舜之所以爲大，孔子之所以爲聖，何莫不由於此。

復次，孔門所論求學之方法，約數之不出六端，皆切實有用之語。上焉者由之則可優入聖域，其次亦可以成學淑身。茲分列於後，以爲有志於學者之助。

（一）時習不厭。　論語首章即曰學而時習之，陳蘭甫先生力主朱子學爲讀書之說。（東塾讀書記卷二。）又謂時習者，讀書應當有一定之時刻，有一定之功課。學司馬溫公稱范文正公掌府學，課諸生讀書寢食皆有時刻（見涑水紀聞卷十）及王伯厚云，凡作工夫須立定課程，日日有常，不

可間斷（見辯學指南）爲證。此與今世學校之制，亦大略相類。日日有常，不可間斷，又即孔子學而不厭之旨也。蓋人而無恆，不可以作巫醫。豈有學道之士，而可以一暴十寒乎。

（二）好古。　論語記孔子自許爲好古者兩處。一曰，信而好古。一曰，好古敏求。夫學必好古者，康成所謂聖人之道在方策也。（禮記學記注）古之道術在方策，學之者所以增益我知識，陶養我性情，變化我氣質也。不但習文哲諸科當如是，即學理工諸科者，亦必先周知前人已明之理，然後可以致力求精，發明新理也。蓋溫故即所以知新，知新必由於溫故。理本同條，事亦相資，未可離而二之也。

（三）就正有道不恥下問。　論語記孔子論好學曰，君子食無求飽，居無求安，敏於事而愼於言，就有道而正焉，可謂好學也已。又記子貢問孔文子何以謂之文。孔子曰，敏而好學，不恥下問，是以謂之文。夫不求安飽，敏事愼言，皆好學君子修養之道；而就正有道，與不恥下問，則求學之方。蓋博學審問，乃學者之始事。禹之拜昌言，舜之取諸人以爲善，孔子之學無常師，顏子之以能問於不能，以多問於寡，皆此道也。

（四）思學並重。　論語記孔子論求學之法曰，學而不思則罔，思而不學則殆。朱子謂書只貴讀，讀便是學。夫子說學而不思則罔，思而不學則殆，便是讀。讀了又思，思了又讀。（見朱子語類卷十）蓋愼思明辨之功，亦學者不可少之事。此語可藥但誇記誦，了無會心，或馳思杳冥，束書不觀者之病。

朱子之語，似對象山一派但主尊德性者而發。立論至爲篤實。今人不樂讀書者每以不讀死書爲飾詞，觀此可以悟其違理矣。

(五)爲己　論語記孔子論古今學者之不同曰，古之學者爲己，今之學者爲人。爲己者，不出前舉增益知識，陶養性情，變化氣質之事。爲人則欺世盜名，譁衆取寵，荀子所謂以爲禽犢者也。如此之人，雖學富五車，辯服千口，適足以濟其惡而已。與一己之身心性命，復何干係耶。爲己爲人之界，差之毫釐，謬以千里矣，尤不可不辨也。

(六)重　論語記孔子勉人爲學曰，君子不重則不威，學則不固。此所謂重者，敦厚凝重之謂，其反面爲淺薄輕躁。夫淺薄輕躁之人，雖日日求學，而心不在焉，不能深入，且易遺忘。此孟子所以貴求放心也。程子講學，每敎人此心常常在腔子內。朱子亦言人精神飛揚，心不在殼子裏面，便害事。程朱所言，卽孟子求放心之解釋。朱子所謂精神飛揚，又卽孔子不重之意也。

六端之外，孔子論學詩學禮之語，皆至精粹，其文具載論語中，茲不悉舉。其門弟子中，如子夏所謂日知其所亡，月無忘其所能二語，亦甚切要。蓋學問之功，銖積寸累而成，旣非可以躐等，又未可以倖致；必用一分力量，方得一分成就；又必有恒心，久而不厭，學乃精熟也。至謂賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交言而有信，雖曰未學，吾必謂之學矣者，則可證孔門所學，其效卽著於

人倫日用之間，故見能賢賢，竭力，致身，有信之士，卽知其爲好學有成之人。立言之旨，與孔子學詩可以事父君之義同符合節。蓋躬行實踐乃爲學究極之事，亦學者切身之功。此中庸論學於學問思辨之後，必繼之以篤行，斯爲完備也。

孔子不特自任爲好學之士，且於門弟子中，屢稱顏回好學。（魯哀公季康子均曾問孔子弟子孰爲好學，孔子皆以顏回爲對。）又於顏子之早死，哭之至哀。考孔門諸賢之中，顏子得孔子之學獨多且精，故孔子之痛之也尤切且至，此亦可見惟好學始能有成，與孔子重視好學之意矣。

昔趙邠卿爲孟子章旨有曰，聖人之道，學而時習。陳蘭甫先生首揭其語於其讀書記論語卷中，稱其言至精要。朱子語類，亦有聖人之所以爲聖也，只是好學下問。又有孔子之聖也，只是好學之語。夫我國文化經孔子創立於二千四百餘年之前，其力足令我國家綿歷永久而不絕，疑孔子之學，必非易及，其人必誠如子貢所謂天縱之聖，乃一考其所以致此之由，則不外好學二字。何其始之平易，而其卒之宏偉哉。故特推趙邠卿與朱子之意而詳論之如此。或亦有志求學之士，所樂聞乎。

八 論荀學

繆鉞

荀子之於儒學，在先秦為大宗，在漢後為別派；西漢經學，多傳自荀子，而漢後二千年間國人思想受荀子影響者反甚少。荀學之短長利病，及其所以致此之故，亦中國學術史上一問題也，頗得而略論之。

古代儒學，創始於孔子，下至戰國秦漢間發展始備，源遠末分，流別各殊，舉其要者，厥有三派，曰孟子，曰荀子，曰戰國秦漢間之新儒家。（卽易傳中庸禮運諸書之作者此諸書思想相近，而自有其特色，錢賓四君名之為戰國秦漢間之新儒家，今采用之。）孟子言性善，主擴充，荀子言性惡，主矯正；孟子論性善，推原於惻隱之心，重情感。荀子謂人性雖惡，而卒能棄惡而趨善者，由於「知善之質」卽今人所謂理智。孟子論治，尚德教，尊先王，寄其理想於遠古，言必稱堯舜，鄙視春秋戰國之政治。荀子論治重刑賞，法後王，對於當時秦之法治，亦頗欣賞。孟子高明，思致宏朗。荀子沈潛，文理密察。此孟荀之大較也。所謂新儒家者，發端於戰國晚世，而下逮西漢初，在古代儒學中為最後之一派，融合各家之說，而以受道家與陰陽家影響者為大。道家與陰陽家論事理均喜推本天道，故此派儒家好玄眇之思，能與儒家舊說以形而上學之根據，頗有其新貢獻。較之孟荀，雖均不盡同，然論其大體，則近

孟而遠荀。此派儒家主性善。（易繫辭，「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」）作中庸者託為子思之說，而孟子之學亦出於子思，此近於孟之證也。周易本卜筮之書，此派儒家始推尊之，作繫辭，賦周易以哲學之意義，並謂「探賾索隱，鉤深致遠，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龜。」而荀子則不重周易，其書中三次以詩書禮樂春秋並言，未嘗視周易為同科，禮記中之王制篇，乃荀學之徒所作，（此事余別有論證。）亦反對卜筮，曰，「假於鬼神時日卜筮以疑衆殺。」此派儒家者喜言天道，論天人之合。而荀子則曰，「唯聖人為不求知天，」又曰，「故明於天人之分，則可謂至人矣。」此遠於荀之證也。

每一學者思想之構成，因素雖多，而其個性實為重要因素之一。荀子為人，蓋理智發達，注重事實近於科學而遠於玄學，喜邏輯之思辨，乏詩意之想像。（按荀子趙人，趙為三晉之一，晉人勤儉，重實際，長事功，春秋時晉國士大夫多政治軍事之才，故晉國霸業最久，荀子蓋亦稟晉人特性，與齊魯儒者稍殊也。）其於孔子之學，取其近於己之天性者而發揚之，而於戰國其他儒家之說，則就其遠於己之天性者而排牴之，遂自成一家之言，而短長優絀，亦由是而生焉。

孔子以詩書禮樂教弟子，而荀子特重禮，謂學「其數則始乎誦經，終乎讀禮。」又主「隆禮義而殺詩書，」蓋禮大之為國家典章，小之為個人行為之軌範，其儀文節式，見諸實行，皆有定制，非可

以玄想空言。且荀子主性惡，化性起僞，端賴於禮，故特重之。此荀學特點之一也。孔子論政，尊德禮而輕政刑，孟子純本孔子之旨，闡揚王道仁政，荀子雖尙德教而又明法治執賞罰，主整齊畫一。蓋孔子論政，乃爲春秋之侯國而發，所謂「道千乘之國」。戰國世異勢殊，縱橫數千里之大邦，已具後世帝國之雛形，迥非春秋諸侯之比。治理之法，將必舍舊謀新，於是商鞅申不害之法治應運而生。荀子深察事實而不徒騖理想，雖主德治之旨，兼采法治之方，其游秦之時，秦相范雎問以對秦政之意見，荀子雖病其無儒，不合於王者之功名，而亦稱贊其人民之樸順守法，官吏之公忠盡職，謂其「佚而治，約而詳，不煩而功，」其高弟韓非李斯，變本加厲，遂爲法家。此荀學特點之二也。孔子主正名，意在施用於政治與人倫。荀子亦主正名，則重在研求知識與論辯事理。戰國中葉，惠施公孫龍等辯者純本理智觀點，解釋宇宙事物，其所論雖似違反常識，而推理之方甚嚴密。荀子反對辯者學說，謂其「察而不惠，辯而無用，」而於其思辨之邏輯方法，蓋頗能欣賞而接受之。作正名篇，討論名之問題，主張先定界說，然後積而爲「辭」（辭如今人所謂語句）衍爲「辯說」。凡辨別是非，應窮其所以然之理，所謂「辨則盡故。」荀子自己立說及駁辨他人，皆本正名之法。此在正名，性惡，正論諸篇均可徵之。荀子論事，善於分析，陳義說理，逐層推進，文章形式，結構緊密。（如正名解蔽性惡諸篇。）蓋荀子重理智，故在先秦儒家中爲最長思辨而尙邏輯者。此荀學特點之三也。吾國初民，信天爲人類主

牢，可以降禍福，示吉凶。孔子尙理智，重人本，不語神怪，罕言天道，然於古代宗教觀念，亦未公然抨擊。至道家出，始破帝茂神，視宇宙爲自然。荀子承繼孔子精神，兼采道家自然氣化之說，於宗教之思，迷信之事，掃蕩無遺。曾作天論篇暢發其旨，謂一切天象變化，均與人事無涉，雩祭卜筮，乃君子所以文飾政事，非眞有靈驗。蓋孔子以來，儒家崇理智重人本之態度，至荀子而表示者極鮮明矣。道家視天爲自然，而其對天之態度則爲順應。荀子極重人，以爲人不但不當迷信天，亦不當順應天。（故謂「莊子蔽於天而不知人。」）而當克服而利用之。曾曰，「大天而思之，孰與物畜而制之；從天而頌之，孰與制天命而用之。」近人或據此謂荀子有科學之精神，此荀學特點之四也。總之荀子之於孔學，乃取其性之所近者發揚光大，而兼受申商施龍莊老之影響，遂自具精神面目矣。

荀子於戰國諸儒，如子張氏之儒，子夏氏之儒，子游氏之儒，均有毀辭，而於孟子排觝尤列。儒家之學，本重實行，不貴表面之儀容，而貴內在之眞性情。若內無誠心，而惟務貌襲，則變爲鄉愿。戰國儒家末流，蓋有蹈斯弊者，荀子所譏子張氏之賤儒「弟佗其冠，衶禫其辭，禹行而舜趨。」子夏氏之賤儒，「正其衣冠，齊其顏色，嗛然而終日不言，」殆即斯類。辭而闢之，固甚當矣。而荀子之評孟子，則似未盡公允。荀之與孟，性惡性善，各趨極端，其不相容固無足怪。至於非十二子篇譏子思孟子「案往舊造說，謂之五行，」又譏其「甚僻違而無類；幽隱而無說，閉約而無解，」則不無可議者。孟子盡性

知天及萬物皆備於我諸言，自荀子觀之，固可謂其僻違無類，幽隱無說，閉約無解。而孟子書中自述其學，及稱道子思，均無五行之說，荀子何故以此加之。蓋上文所述戰國晚世之新儒，雖采道家與陰陽家之說，而亦與孟子相近，或附其新說於子思孟子，其說中殆有五行之言，荀子非十二子篇明言「子思唱之，孟軻和之，世俗之溝猶瞀儒嚾嚾然不知其非也，遂受而傳之。」荀子以爲此派新儒盡承思孟子說，實則此派新儒上附其說於思孟，荀子所譏，思孟本人不盡受也。（關於此問題，請參看思想與時代月第三十五期拙著與錢賓四君論戰國秦漢間新儒家書）夫孟子書中，如盡性知天，萬物皆備於我諸論，正見其思致高朗。至於戰國晚世新儒，其得自陰陽家者固無足道，而其得自道家者能在儒說中創立形而上之新哲學，絜靜精微，卓有光彩，荀子反對五行之說，固見其崇理智之態度，而因乏玄眇之思，遂於孟子及此派新儒之哲學思想，亦不能欣賞而譏之爲「僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」此則荀子之短矣。

荀子之學，雖修短互見，然切實淵博，精熟周代典籍及制度，於諸子之說詳知細察，評判剡深，不愧爲戰國末年儒家大師。荀子堯問篇曰「今之學者，得孫卿之遺言餘教，足以爲天下法式表儀，所存者神，所過者化，觀其善行，孔子弗過。」此蓋秦漢間儒者之言，可見荀子地位之尊。

荀子在先秦儒學中地位雖尊，而自西漢以後，則漸降落。西漢經學，多傳自荀子，汪容甫荀卿子

通論所言，大體可信。（其中引經典所載之傳經系統乃後人附會之說，不可據）西漢人撰著如大小戴記韓詩外傳史記等多采荀子之文；大儒董仲舒劉向均稱美荀子，在西漢時，荀子地位似尚在孟子上。唐韓退之特尊孟子，謂其醇乎醇，而以荀子儕揚雄，謂其大醇小疵，荀子已降於孟子下。宋儒程朱等揚孟抑荀，以孟子書上躋論語，而稱「荀子極偏駁，只一句性惡大本已失」（程明道語）。又謂「荀卿全是申韓，他那做處錯」（朱晦庵語）。是荀子由儒家大師而淪爲異端雜學，幾與楊墨申韓爲伍矣。清乾嘉學者，如錢竹汀，戴東原，汪容甫，郝蘭皋等漸表彰荀子。四庫提要論荀子亦爲平反之詞，可以代表當時樸學家之意見。而清末學者倡大同之旨，揚民貴之義，又多貶斥荀子。漢後二千年中，荀子在學術史上之地位如此。

荀子既爲戰國晚世儒家大師，西漢經學又多荀子所傳，何以二千來年，荀子地位逐漸降落，荀學亦不能如孟子易繫中庸諸書影響之大，其故亦可得而論。西漢儒者，雖似尊荀，而當時人思想則受陰陽家沾溉者爲深。天人災變之說，五行休咎之徵，附會於周易春秋及尚書洪範諸書，風靡一世，董仲舒京房劉向爲之魁首。董仲舒作書美荀子，而其精神實與荀反。荀子曰，「天行有常，不爲堯存，不爲桀亡」，不信雩祭之事。而董仲舒之治國則「以春秋災異之變，推陰陽所以錯行故求雨，閉諸陽，縱諸陰，其止雨反是」。其懸殊有如此者。在陰陽五行禨祥徵應之思想盛行之際，宜乎荀學眞義

之不能大彰也。魏晉至隋唐六百年中，老莊及佛說大興，宋儒復振儒言，而以染於佛家天人性命玄眇之思，在儒書求其近似可借以發揮者，最尊易繫中庸，次則孟子。荀子以言性惡及稍尚法治與孟子相違。而其書中又乏幽玄之哲思，故不爲宋儒所喜。清乾嘉樸學家治學切實，且反抗宋以來傳統之說，始稍稍稱道荀子。然錢竹汀汪容甫郝蘭皋等乃學者而非思想家，仍未能發揮荀學精義。流風所被，僅使其書漸爲人所重，校勘脫誤，訓釋辭義，易於研讀而已。惟戴東原最好深湛之思，霸才銳氣，不主故常，論學重解蔽，尚理智，與荀子相近，故其知荀子較同時諸學者爲深。在所作孟子字義疏證中，曾謂宋儒所謂氣質之性，卽荀子性惡之義。宋儒變化氣質，卽荀子化性起僞之說，故曰，「宋儒之說，似同於孟子而實異，似異於荀子而實同。」然此已言人所不敢言矣。又引荀子勸學篇之語而論之曰，「荀子之善言學如是，且所謂通於神明，參於天地者，又知禮義之極致，聖人與天地合其德在是。聖人復起，豈能易其言哉。」其推崇荀子不可謂不至。然戴東原所以仍未敢大倡荀學者，蓋戴氏立論反程朱，已犯世之大不韙，故附其說於孟子以蓋程朱，如再提倡荀子，必益將驚世駭俗，被斥爲異端邪說。故戴東原之智雖足以知荀子，而仍不得不附於孟子者，殆有深意苦心存於其間也。至於晚清人之貶荀子又別有故。晚清維新之士，思覆清室以建民國，高識者進而寄心大同，因君主專治政體始於秦始皇，秦制乃荀子弟子李斯所定。而孟子書中曾倡民貴君輕之義，故歎息於二千年來

荀學盛行，孟義隱晦，僅爲小康，未臻大同。此則因時立言，有激而發，未可謂盡荀學之全也。

總之二千年來之儒學，以漢宋爲盛。荀子重理智，破迷信；而西漢經生受陰陽家影響，喜五行災變之說。荀子重實際，尙事功；而宋代儒者受佛學濬發，好心性玄眇之說，則宜乎荀學之所遇不合，在儒學演變中，以大宗降爲別派，不能與孟子及易庸諸儒抗席矣。往事不論，吾人今日辨章學術，宜與荀子一新估價也。

九　北宋四子之生活與思想

張蔭麟遺著

蔭麟先生於三十年冬撰此文後，以鼻出血而中輟僅成北宋四子生活一節，思想部分尚付缺如。再者，先生於中國史綱宋史部分擬作五章：（一）宋朝的開國和開國規模（二）北宋的外患與變法（三）宋代的文學與思想，（四）女眞的興起與宋金的和戰（五）蒙古的興起與金宋的覆滅。一二兩章已載思想與時代月刊四、五兩期。本文當爲第三章之初稿耳。

——思想與時代月刊

× × × ×

予近撰「宋代思想的主潮和代表的思想家」一文，分三大段：（一）北宋四子，（二）王荊公及其新學（三）朱陸與南宋道學。此其第一段也。

——作者識

像千邱萬壑間忽有崛起的高峰，像蓬蒿蕭艾間忽有驚眼的異卉；在思想史裏每每經長久的沈悶，因襲，和瑣碎後，繼以一生氣蓬勃光彩煥發的短短時期，在其間陶鑄出種種新學說，支配此後幾百年以至過千年的思想界。宋代自仁宗慶曆（一〇四一）以後的四五十年就是這樣的一個

時代。這是周濂溪（敦頤）張橫渠（載）王荊公（安石）程明道（顥）和程伊川（頤）的時代。（諸人以年輩爲次，周張王皆長二程十歲以上。）此以前，宋人的思想大體上繼續唐末五代的沉悶，因襲和瑣碎；此以後，至宋朝之終，以王荊公爲偶像的「新學」和以周張二程爲典型的「道學」相繼支配着思想界。故慶曆以後的四五十年，一方面是宋代思想的源頭，一方面也是宋代思想史的骨幹。我們述這個時期的思想應當以周張和二程兄弟—可稱北宋四子—爲一集團，而以王荊公爲一支別出的異軍。

（一）

北宋四子不獨在思想上有許多同調之處，在生活上亦有密切的連繫。二程兄弟少時曾從學於濂溪而橫渠乃是二程的表叔與二程爲學友。我們敍述四子和以後的「道學」家的思想，不能離開他們的生活，因爲他們的中心問題是一個實踐的問題：什麼是聖人？怎樣做到聖人？我們要從他們的生活中體會他們的理想人格的氣象。

濂溪（一〇一八—一〇七三）的事蹟見於記錄的，像他的著作一般簡短得可憾。他是湖南道州（營道縣）人；年少喪父以母舅的蔭澤出身，歷官州縣，官至廣東轉運判官，兼提點廣東路刑獄。當他二十來歲任分寧縣主簿時，有一久懸不決的疑獄，經他一次審訊，便立即分辨。任南安司理

參軍時，因平反一寃獄，和上官力爭，上官不聽，他放下手版，繳還官狀，脫身便走，他道：「這樣的官還做得的嗎？殺人媚人，我辦不到。」上官卒被他感悟。任南昌知縣時，曾得大病，一晝夜不省人事，友人爲他預備後事，檢視他的所有，只一破爛的箱子，裏面錢不滿一百。同時大詩人黃山谷形容他的性格道：「胸懷灑落，如光風霽月；廉於取名，而銳於求志；薄於徼福，而厚於得民；菲於奉身，而燕及煢嫠；陋於希世，而尙友千古。」他愛自然，他對生命的世界好像有一種冥契；他窗前的草從不准剪除，問他爲什麼？他說：「這與自家意思一般。」他教學生，每令「尋孔顏樂處，」體認他們「所樂何事？」有一位老者初時跟伊川問學，總不領悟，便扶杖去訪濂溪，濂溪說：「我老了，說得不可不詳細。」便留他對床夜話，過了三天，他忽覺恍有所得，自言如頓見天的廣大。他再去洛陽看伊川，伊川驚訝他迴異尋常，問道：「你莫不是從濂溪那裏來嗎？」

橫渠（一〇二〇－一〇七七）也像濂溪一般，少年喪父，孑然自立。他學無所不窺，特別好講究軍事。年十八，當西夏用兵時，上書謁范仲淹，仲淹一見，認爲大器；却戒責他道：儒者自有名敎的樂地，何用談兵。並勸他讀中庸，他讀了覺得不滿足，轉而向佛典裏探討，用功多年，深通其說，却又覺得不滿足，終於回到儒家的經典。年三十八，登進士第，始出仕。嘗知雲巖縣，以敎導人民，改善風俗爲務。每月分別召宴縣中長老，親自勸酒，讓人民知道養老敬長的道理，同時向他們訪問民間疾苦；並告

訴他們怎樣訓戒子弟。通常縣官的佈告，人民大多數不聞不知，只成一紙具文。橫渠常把各處的鄉長召來，把告示的意思對他們諄諄解說，命他們回去街坊裏傳達，每逢在公庭上，或道路上遇到人民，便考察他們是否聽到他所要傳達的佈告；若沒有聽到便責罰受命傳達的人。因此他每有所告誡，全縣人民無不知悉。嘗任渭川軍事判官，於本州的民食和軍政都有很精明的規畫。神宗初年，因大臣的推薦，入仕朝廷，官至崇文院校書兼同知太常禮院。神宗很賞識他，想加重用，但他不附新法，終於告退，歸隱於陝西郿縣的故鄉，教學終老。

明道（一〇三二—一〇八五）和伊川（一〇三三—一一〇七）雖是大家所認為志同道合的兩兄弟，但他們在思想上却有若干重大的差別，而他們的異致在事業上性格上，比在思想上更為顯著。在事業上明道是少年科第（與橫渠同榜登進士第）的循吏；而伊川則一次落第，便不再應試，晚歲始以布衣徵起（哲宗元祐元年，時年五十四）為崇政殿說書。明道的仕歷是三十年受盡謳歌贊歎的不可勝述的睿斷和仁政，這裏只舉幾個例。他知晉城縣時，有一個富人，喪父不久，忽有老人到門自認為是他的父親，兩人鬧到縣府。那老人說：他行醫遠出後，其妻生子，貧不能養，抱給張家，他現在歸來，纔知道此事。明道問他有什麼憑據，他拿出一部陳舊的方書，後面空白上記着：某年月日，某人抱兒與「張三翁」。明道便問那姓張的：你今年幾歲？答道：三十六。又問：你父親死時幾

歲？答道：七十六。明道便對老人說：他方才所說的年歲，有鄰舍可問的。他出世的時候，他父親纔四十歲，怎麼便叫張三翁，那方書上寫的是假無疑。老人給嚇了一跳，無話可答只得認罪。他在晉城任內，用保甲法部勒鄉村，令同保的人民力役相助，患難相救，凡孤寡殘廢的人，責成他們的親戚鄉鄰不使失所；旅行路過縣境的人，遇着疾病，都有給養；每鄉設立小學，時常親去視察，教師有不良的，便給撤換，兒童句讀有錯，也給改正；令鄉民結爲會社，並給各會社立定獎善誡惡的規條，在任三年，縣內從沒有強盜或鬬死的事件。臨到他任滿時，忽然半夜有人叩門說出了命案，他說：本縣那裏會有這種事？若有必定是某村某人幹的。查問果然。他任鎮甯軍判官時，有一位聲勢熖赫的宦官，方督理治河，本軍的兵卒八百人，被派去工作。天氣嚴寒，他們受不了虐待，半夜逃歸，同僚和長官都懼怕那宦官，主張不放入城。明道說：他們逃死而歸，不納必亂。親自去給兵士開城門，卻與他們約定，休息三日再去工作。兵士歡呼聽命。以上是明道無數精彩的政績中的片斷。伊川仕歷最精彩的一幕，卻是短短年餘的很不愉快的口舌生涯。當他從布衣一躍到「帝王師」時，他要求在皇帝面前坐着講書，滿朝譁然，他只得照例站着講。那孩童皇帝偶然高興在檻外折一柳枝玩玩，他便板着臉孔說：「方春萬物發生，不可無故摧折！」惹得皇帝，太后，和滿朝大臣都縐眉。司馬光死了，適值明堂大禮，行完禮後，同僚齊去弔唁，伊川認爲不對，堅執力爭，引論語「子於是日哭則不歌」爲理由。蘇東坡道：論

語「子於是日歌則不哭」呀！伊川卻傳語喪家，不得受他們弔。有名會開玩笑的蘇東坡便給他起個綽號，叫做一座糟坡裏的叔孫通。」再後那孩童皇帝生了病不能坐朝，伊川忙去見宰相說：皇帝不能坐朝，太后就不該單獨坐朝。這一來太后忍無可忍，諫官乘機參了一本，他便以管勾西京國子監名義，被送回老家去。從上面二程事業的比較已不難推想他們性格的一斑。關於明道的精神生活，他的一個學生有一段很好的描寫，他說：「先生……粹和之氣盎於面背；樂易多恕，終日怡悅，……從先生三十年未嘗見其忿厲之容。接人溫然，無賢不肖皆使之款曲自盡。聞人一善，咨嗟獎勞惟恐不篤；人有不及，開導誘掖惟恐不至。故雖桀傲不恭，見先生莫不感悅而化服。風格高邁，不事標飾，而自有畦畛。望其容色，聽其言教，則放心邪氣，不復萌於胸中。」另一個學生有一次離別了明道之後，人問他從什麼地方來，他說：「我在春風和氣中坐了三個月而來。」明道在熙寧以前，和王荊公本相友好，後來雖因新法和荊公分道，但只平心靜氣相與討論，勸荊公不要太過拂逆人心，從沒有意氣之爭。荊公亦感其誠意，對人說：「他雖不聞道，亦忠信人也。」後來他追論新舊之爭，亦很公允，他說：「新政之改，亦是吾黨爭之太過，成就今日之事，塗炭天下，亦須兩分其罪可也。」又說：「以今日之患觀之，猶是自家不善從容，至如青苗，放過又且何妨？」論廣厚寬和，伊川遠不似乃兄，這從記載所存幾件對照的瑣事可以看出。二程少時嘗隨父遠行，宿一僧寺，明道入門右轉，僕從都跟

隨着他；伊川入門左轉，無一人跟隨。伊川也自覺道：「這是我不及家兄處。」又一次，二程同入一佛寺，明道見佛一揖，伊川卻不，門人懷疑，明道說：「論年齒他也比我多幾歲，一揖何妨？」明道講書，偶帶諧謔引得大家哄堂，伊川則永遠嚴肅得可怕；門人討論遇有不合，明道只說「更有商量」，伊川直說「不對」。明道也曾對乃弟說過：「異日能使人尊嚴師道，那是吾弟之功。至於接引後學，隨人才的高下而成就之，則我不讓吾弟。」橫渠批評二程道：「昔嘗謂伯淳（明道）優於正叔（伊川）今見之果然。其（明道）救世之志甚誠切，亦於今日天下之事盡記得熟。」

十　宋儒的評價

賀麟

我所以要討論這個題目，是由於最近與一個朋友談論引起來的。他說中國周秦漢唐的文化都相當健康，宋以後就有了病態。他特別提到周秦漢唐都是文武合一的文化，宋以後文武分離，且有重文輕武之弊。我也很同意他的看法。我覺得孔孟的生活態度淳厚樸茂，有栖遑救世熱忱，程朱的生活態度嚴酷冷峻，山林道氣很重，兩相比較，前者要康健而近於人情多了。又覺得先秦漢唐似都有春夏溫厚之氣，而宋儒的態度便帶有秋冬肅殺之氣。我那位朋友，也與許多人一樣，尤其抨擊程伊川「餓死事小，失節事大」一句話。他痛斥這話不合理，壓迫女性，刻薄不近人情，提倡片面貞操，害死不少的人等等。對於這點，我卻認為應當分別論列了。伊川的錯誤，似乎不在於提出「餓死事小，失節事大」這概括的倫理原則，只在於誤認婦女當夫死後再嫁為失節。近代西洋觀念固不以夫死妻再嫁為失節，（美國某一知名之女作家，曾嫁三次，著書立說，各處演講，作者曾親聆其宏論。德國一女文學家亦曾兩次離婚，第三次嫁與一少年哲學家。但伊人格高尚，被德國人尊為女中聖賢。）中國即在唐以前，似亦不以夫死妻再嫁為失節，為違反禮教。不過伊川個人的話無論如何有力量，亦必不能形成宋以後之風俗禮教。他的「餓死事小，失節事大」一語，只不過為當時的

禮俗，加一層護符罷了。至於他所提出的「餓死事小，失節事大」這個有普遍性的原則，並不只限於貞操一事，若單就其爲倫理原則而論，恐怕是四海皆準，百世不惑的原則，我們似乎仍不能根本否認。蓋人人都有其立身處世而不可奪的大節，大節一虧，人格掃地。故凡忠臣義士，烈女貞夫，英雄豪傑，矢志不貳的學者，大都願犧牲性命以保持節操，亦即所以保持其人格。伊川此語之意，亦不過是孟子「捨生取義」「貧賤不能移」的另一說法。因爲捨生取義實即「捨生守節」；貧賤不能移實即「貧賤或餓死不能移其節操」之意。今日許多愛國之士，寧餓死甚至寧被敵人逼害死而不失其愛國之節；今日許多窮教授，寧貧病致死，而不失其忠於教育和學術之節，可以說是都在有意無意間遵循著伊川「餓死事小，失節事大」的遺訓。當然凡事以兩全爲最好，不餓死，亦不失節，最爲美滿，但當二者不可得兼之時，當然寧餓死而不願失節，寧犧牲性命而不願失掉人格，這亦是孟子捨魚而取熊掌之通義。

因爲只承認伊川那句最爲世詬病的話，在應用方面有錯誤，而在原則上卻有永久性與普遍性，且含有深義。所以我就想進一步對於整個宋儒思想學術，加以總檢討，總評價，當然我這裏所謂整個，也只是指宋儒的主潮——程朱的思想，附帶包括陸王，也就兼包一部分明儒的思想。

普通批評宋儒的人，大都把宋朝國勢的衰弱和宋明之亡於異族，歸罪於宋明儒，說宋人議論

未畢而金兵已渡江，說宋儒只知道「平日袖手談心性，臨危一死報君王。」甚至於說宋學盛行時期，就是民族衰亡時期。宋明理學，好像是不祥之物似的。在我們看來，這都是只就表面立論，似是而非的說法。宋朝之受制於異族，似乎主要的應該向軍事和政治方面去求解釋。宋懲於唐朝藩鎮之禍，自宋太祖杯酒釋兵權以來，立國的大策略就是要削弱將臣的兵力。而且宋於開國之初，統一中國，但始終沒有平定東北幽燕形勝之區，國都又建在汴京，不在東北或西北，不便控制異族。而且摧殘猜忌有功的武將，又成為傳統的政策。如狄青，岳飛，劉錡，這般有恢復中原勇略的人，皆或被誣陷或被屈死。開國時的大政方針有了錯誤，致國勢積弱不振，到了中期和南宋以後，以格物窮理為職志的道學家出來，有什辦法呢？他們沒有政權，更沒有兵權，而且他們所專門研究的問題，也只是宇宙人生文化心性方面的根本問題，對於軍事政治財政並沒有直接關係。把由開國時國策錯誤，所引起的危機，大政治家如范仲淹王安石尙無法挽救的危機，強要程伊川朱晦庵這些道學家負責，恐怕走錯了門道罷。

集宋明儒之大成的人王船山，在他的「宋論」一書中曾痛切論述此點。他把猜忌並貶抑武臣的罪，歸在趙普身上。他指出趙普徒侈言「半部論語可以治天下，」然而他對於孔孟之道並不能身體力行，應用來成修齊治平之功。他只憑陰險猜忌的權謀智術以取相位。他竭力奪削武臣的

兵權，思以文臣而居開國的首功，致演成宋代猜忌功臣，武力不競，幽燕不下，而貽數百年的邊患，卒致壞華夷之大防。船山並且進而主張寧可容許權臣篡位，切不可使國家亡於夷狄與盜賊。因此他對於曹操和劉裕相當表示褒揚。因爲他們當初崛起民間之時，動機尚相當單純，頗有英雄本色，而他們平亂禦侮之武功，亦足以掩其篡奪之罪。總之，船山指出宋代重文輕武，貶抑武臣，致釀成靖康之禍，追溯均開國時國策有誤，而與道學無關，似乎是很正確平允的看法。今欲以宋代數百年禍患，而歸罪這幾位道學家，不惟誣枉賢哲，抑且太不合事實，太缺乏歷史眼光了。

平心而論，這些宋明道學家當國家衰亡之時，他們並不似猶太學者，不顧祖國存亡，只知講學。他們尚在那裏提倡民族氣節，願意爲祖國而死，以保個人節操，民族正氣。且於他們思想學說裏，暗寓尊王攘夷的春秋大義，散布恢復民族，復興文化的種子。試看宋以後義烈彪炳民族史上的大賢，如文天祥，如方孝孺，如史可法，皆是受宋儒薰陶培植的人才。（宋元學案列有文天祥的學案，明儒學案中有方正學的學案。）

即當國運昌盛之時，這些宋明的道學家雖有少數受賢明君相的推尊禮遇，但有時也並非他們的本意。（如漢武崇儒術，明清兩代之尊崇朱學，因出於政治利用者多，甚於眞知灼見者少，孔孟程朱有知，恐亦並不以爲欣幸。）至於大多數的道學家，即在盛世，亦是過的山林淸簡的生活。但一

遇專制君主或權奸在位，他們就成了有權勢者的眼中釘。他們處處受迫害，受貶謫。如韓侂胄之禁僞學，如魏忠賢之害東林。他們的力量雖弱，但却是惟一足以代表民意的呼聲，反抗奸邪的潛力。他們在政治上自居於忠而見謗，信而見疑的孤臣孽子的地位。他們沒有享受過國家給予他們的什麼恩惠或權利，他們雖在田野裏講學論道，但他們純係爲盡名分，爲實踐春秋大義，爲實現治國平天下的王道理想起見，他們決沒有忘記過對民族的責任。他們對民族復興和民族文化復興有了很大的功績和貢獻。那能像一般淺視忘本的人，反加他們以使國族衰亡的罪名呢？

說宋儒的學問不能挽救國族的衰亡，甚或反有以促進國家的衰亡，大概係根本由於認爲程朱陸王之學爲疏玄，爲空疏，爲不切實用。說這話的人，如果意思是說程朱陸王之學，只是道學，或哲學，不是軍事政治經濟工程等實用科學，我們可以相當承認。因爲他們不是萬能，用現代分工分科的看法，他們只是哲學專家，誰也知道，哲學的用處是有限度的。同時我們須要記得，程朱陸王四人中，除伊川純粹是使師道尊嚴的老師宿儒，只是與少年哲宗講了幾次經，大概因教授法欠佳，無何影響外，朱子曾先後任漳州及浙東提刑，頗有聲威；辦社倉，亦惠及人民。陸象山曾作過「知荊門軍」，治績頗佳；他若不死在任內，在政治上當有更大的建樹。至於王陽明平邊患定內亂，皆有軍功。所以說宋儒疏玄空疏不切實用，從創學派這幾位大師的學行看來，就不甚切當。在我們用現代眼光看

來，以專講格物窮理身心性命之學的哲學家，而會有「政績」有「軍功」，較之西洋哲人如柏拉圖，亞理士多德，康德，黑格爾之流，已經可稱有着驚人的實用了。

試再就宋儒對幾百年來中國文化，教育，政治，社會人心，風俗各方面的實際影響而論，眞可說大得驚人。（這些影響之好壞，又另是一問題。）中國文化自宋儒起，可以說是畫一新時代，加一新烙印，走一新方向。中國邊境上的異族，所受中國文化的影響大都得自漢文化或「漢化」。日本所受中國文化的影響，大都以唐文化或「唐化」爲多。而宋文化對於異族雖少影響，而對於國內政治社會人民的生活影響，卻異常深到久遠。宋儒影響所以會如此之大，因爲宋儒掌握了中國近千年來的「教權」——包括禮教上的權威和教育上的權威兩方面。程朱不僅是影響中國人思想的正統哲學，他們又成爲支配中國人信仰和道德禮儀生活的禮教上或宗教上的正統權威，其權威之大，只有西洋舊教的聖亞奎那可以相比。違反程朱的語錄和註解，不惟得不到科名，受禮教中人的指責，甚至有人相信將遭天神的譴責而得惡報。譬如清代攻擊程朱最力的人如毛西河程綿莊顏習齋等人碰巧皆子嗣斷絕，大家都相信這是詆毀程朱的報應。曾滌生提到此事，尙引爲鑑戒。其權威之大，可想而知。在教育方面，朱子所編註的書籍，在明清兩代都被政府正式頒布作爲教科書。他註的四書五經，特別四書集註，成了全民族的聖經。他編的近思錄，不唯成爲哲學槪論教本，而

且成了精神修養的南針。他纂的通鑑綱目，不惟成爲標準的歷史教科書，且提供一種論人評事，察往知來的歷史哲學。他還編有一種小學教科書，叫做「小學」，一種女子教科書，叫做「女誡」。此外他還編了一種「朱子家禮」，以規定家庭冠婚喪祭各項禮儀。我們試想，在現時，一本教科書能爲全國各學校採用二三十年，已可算得影響很大很久。今朱子編著了許多教科書，每種都被全國採用數百年之久，其影響之大，之深，之久，可以想見了。

試問宋儒之學如果是虛玄空疏無用之學，如何會有如此大的實際影響呢？以葉水心之重功利，陳同甫之倡霸道，總可謂最切實際，最有實用了，然而他的學說，反不如被斥爲虛玄空疏無用之程朱學說之較切實際較有實際影響，這又是什麼原因呢？何以最重功利切實用之學說，反少實際影響？而最空疏虛玄之學說，反有極大影響呢？我們可以這樣解釋：凡源遠者流必長，根深者枝葉必茂。程朱之學，凡事必推究至天人心性，而求其究竟至極之理。其理論基礎深厚，猶源遠根深，而其影響之遠大，猶如流之長，枝葉之茂。彼重功利之實用主義，根基淺薄，眼光近小，理論基礎不固，不能予人以精神上最高滿足。故流不長，枝葉不茂，而影響反不甚大。由此足見，凡說功利主義切實用，凡說程朱之學虛玄空疏不切實用者，皆只是表面上的看法。（附註：西洋近代的功利主義，理論基礎較之永嘉學派，遠爲深厚，其影響亦較佳較大。反之，近代西洋的理學或心學，較之程朱陸王亦較虛玄，

其影響亦較健康。)

現在試總結並補充一下我們上面所討論的幾點：(一) 宋以後的中國文化有些病態，宋儒思想中有不健康的成分，我相當承認。須校正宋儒的偏蔽，發揚先秦漢唐的精神，尤為我們所應努力。(二) 程伊川的錯處僅在於誤認夫死妻再嫁為失節，與近代人對夫婦及貞操的看法不同，假如伊川生在現代，他也許不再固執那種舊貞操觀念。伊川所提出的「餓死事小，失節事大」的根本原則，至今仍有效準。在飢餓線上尚在為教育為學術守節操的學者們，已經在實行並證實伊川的原則了，更無法去反對他。(三) 宋代之衰弱不振，亡於異族，主因是開國時國策有錯，宋儒責任甚輕。宋儒哲學中寓有愛民族，愛民族文化的思想，在某意義下宋明儒之學，可稱為民族哲學，為發揚民族文化復興民族所須發揮光大之學。(四) 宋儒格物窮理，凡事必深究其本源，理論基礎甚深厚，雖表面上似虛玄空疏，而實有大用，故發生極大之影響。說宋儒不切實用，大都是只就表面立論，而不明程朱學說之全體大用者。

以上只消極的對於最常聽見的攻擊宋儒的言論，略加駁覆。至於從積極方面評估宋儒在哲學上以及在一般文化學術上的貢獻，只有待於下篇討論了。